

Pädagogische Hochschule Freiburg
Diplomstudiengang Erziehungswissenschaft

D I P L O M A R B E I T

Thema: **Auf dem Weg zur Vernunft.**
**Anthropologische und ethische Grundlegung der Bildung
bei Kant und Kamlah.**

Fach: Erziehungswissenschaft I

Themensteller: Herr Prof. Dr. Hans-Georg Wittig

Verfasserin: Magdalena Klinger
Wälderstr. 24
79341 Kenzingen

Freiburg im Juli 2005

VORWORT

Der Titel dieser Arbeit lautet »Auf dem Weg zur Vernunft« und weist sprachliche Ähnlichkeit auf mit Wilhelm KAMLAHS Band *Von der Sprache zur Vernunft* und mit seiner Aussage in seiner *Philosophischen Anthropologie*, daß Anthropologie die Lehre vom Menschen auf seinem Weg von der Sprache zur Vernunft sei¹. Diese Ähnlichkeit ist nicht zufällig, sondern beabsichtigt, da vor allem auch KANT vielfach die Metapher des Weges verwendet, um zu zeigen, welchen Weg die Vernunft einzuschlagen hat, um sich zu vollenden und zu ihrem vollständigen Gebrauch zu gelangen.²

Mit dieser Metapher des Auf-dem-Wege-Seins, des Unterwegs-Seins, läßt sich m. E. besonders gut veranschaulichen, daß die Bildung des Menschen zu einer individuellen, verantwortlichen Persönlichkeit einen Prozeß darstellt, einen Prozeß des Werdens, der wohl niemals und für niemanden vollständig befriedigend abzuschließen ist; weil wir Menschen sind – immer unterwegs. Und als glücklich zu bezeichnen ist der Mensch, der gegen Ende seines Weges lebenssatt und zufrieden auf die von ihm zurückgelegte Strecke zurückzublicken vermag. Denn zu oft wird übersehen, daß nicht die Erreichung des Ziels, sondern der Weg dorthin dasjenige ausmacht, was wir als Leben bezeichnen.

Die Weg-Metapher ist daher des öfteren in dieser Arbeit anzutreffen. Schließlich geht es ja auch KANT und KAMLAH um den Weg zur Vernunft, den Erziehung anzubahnen hat und der letzten Endes immer auch den Weg jedes Menschen zu sich selbst darstellt.

Für die Darstellung der Positionen von KANT und KAMLAH habe ich mich um eine einfache, verständliche Sprache bemüht und die Verwendung von Fachausdrücken auf ein geringes Maß zu reduzieren versucht und hauptsächlich nur diejenigen verwendet, die die beiden Philosophen selbst gebrauchen – ganz im Sinne KAMLAHS. Sollte es mir dennoch nicht immer gelungen sein, mich verständlich auszudrücken, so sei hier beim Leser um Nachsicht ersucht und an die treffenden Worte Arthur SCHOPENHAUERS (1788 – 1860) erinnert, daß nichts leichter ist,

1 PA, S. 31

2 vgl. insbesondere KrV, A XII, Bd. II, S. 13, f., u.v.a.

[...] als so zu schreiben, daß kein Mensch es versteht; wie hingegen nichts schwerer [ist], als bedeutende Gedanken so auszudrücken, daß Jeder sie verstehen muß.³

Danken möchte ich an dieser Stelle den beiden Betreuern dieser Arbeit, den Herren Prof. Dr. Hans-Georg Wittig und Dr. Georg Thamm, die mich mit freundlichem Rat unterstützt haben und gesprächsbereit für alle meine Fragen ein offenes Ohr hatten. Darüberhinaus hat Herr Thamm die mühevollen Aufgabe des Korrekturlesens auf sich genommen, und Herr Wittig konnte mein schon bestehendes Interesse an KANT um dasjenige an KAMLAH erweitern.

Dank auch meinen Lieben daheim, die mir mit einem aufmunternden »Du schaffst das schon!« emotionalen Rückhalt während der sechsmonatigen Frist für diese Arbeit gaben, während dieser Zeit meine Himmel- und Höllenfahrten in der Auseinandersetzung mit KANT und KAMLAH geduldig ertrugen und mich von vielerlei lästigem Tagesgeschäft entlasteten.

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|----|
| Siglenverzeichnis zu Kants und Kamlahs Texten..... | 6 |
| Kants Texte..... | 6 |
| Kamlahs Texte..... | 6 |
| o. Einleitung..... | 7 |
| 1. Darstellung der Konzeptionen von Kant und Kamlah..... | 10 |
| 1.1. Kant..... | 10 |
| 1.1.1. Zur Anthropologie..... | 10 |
| 1.1.1.1. Die Aufgabe der Philosophie in Anbetracht des Menschen..... | 10 |
| 1.1.1.2. Der Mensch ist Bürger zweier Welten..... | 11 |
| 1.1.1.3. Vernunft als Naturabsicht..... | 16 |
| 1.1.1.4. Die (praktische) Bestimmung des Menschen | 21 |
| 1.1.2. Zur Ethik..... | 25 |
| 1.1.2.1. Das Sittengesetz..... | 25 |
| 1.1.2.1.1. Der Wille..... | 27 |
| 1.1.2.1.2. Die Pflicht..... | 28 |
| 1.1.2.1.3. Die Maximen..... | 34 |
| 1.1.2.2. Das höchste Gut..... | 36 |
| 1.1.3. Zur Erziehung | 40 |
| 1.1.3.1. Die physische Erziehung..... | 41 |
| 1.1.3.2. Die praktische Erziehung..... | 45 |
| 1.2. Kamlah..... | 49 |
| 1.2.1. Zur Anthropologie..... | 49 |
| 1.2.1.1. Philosophische Anthropologie als Anthropologie des dritten Weges..... | 49 |
| 1.2.1.2. Das Lebewesen, das Logos hat..... | 55 |
| 1.2.1.2.1. Einige anthropologische Termini..... | 57 |
| 1.2.1.2.1.1. Widerfahrnis und Handlung..... | 58 |
| 1.2.1.2.1.1.1. Die Grundsituation des Menschen: condition humaine..... | 59 |
| 1.2.1.2.1.2. Handeln und Verhalten..... | 59 |
| 1.2.1.2.1.3. Begehren und Bedürfen..... | 60 |
| 1.2.1.2.1.4. Gewohnheit..... | 61 |
| 1.2.1.2.1.5. Beraten und Beschluß, Überlegen und Entschluß..... | 62 |
| 1.2.1.2.1.6. Aufmerken (Beachten)..... | 63 |
| 1.2.1.2.1.7. Person, Gruppe; Institution, Tradition; Sitte, Recht..... | 64 |
| 1.2.2. Zur Ethik..... | 67 |

| | |
|---|-----|
| 1.2.2.1. Normative Ethik..... | 68 |
| 1.2.2.1.1. Die praktische Grundnorm..... | 68 |
| 1.2.2.1.2. Normen für Jedermann..... | 72 |
| 1.2.2.1.3. Die moralische Entscheidung..... | 75 |
| 1.2.2.2. Eudämonistische Ethik..... | 77 |
| 1.2.2.2.1. Das höchste Gut..... | 78 |
| 1.2.2.2.2. Der Freitod..... | 81 |
| 1.2.3. Zur Erziehung | 83 |
| 2. Gegenüberstellung der Ansätze von Kant und Kamlah..... | 88 |
| 2.1. Zur Anthropologie..... | 88 |
| 2.1.1. Die Aufgabe der Anthropologie als philosophischer Disziplin..... | 88 |
| 2.1.2. »Was« bzw. »Wer« ist der Mensch? – Die Frage nach dem Gegenstand der Anthropologie..... | 91 |
| 2.1.3. Der Mensch – das vernünftig handelnde und redende Wesen..... | 95 |
| 2.2. Zur Ethik..... | 97 |
| 2.2.1. Das moralische Gebot..... | 97 |
| 2.2.1.1. Der Aufforderungscharakter des moralischen Gebots..... | 98 |
| 2.2.1.2. Das moralische Gebot als Leerformel..... | 100 |
| 2.2.1.3. Das Handeln »aus Pflicht« bzw. aus Einsicht..... | 101 |
| 2.2.2. Das höchste Gut | 103 |
| 2.3. Zur Erziehung..... | 106 |
| 2.3.1. »Nicht Gedanken sondern denken lernen«..... | 106 |
| 2.3.2. Die Bedeutung der Erfahrung..... | 110 |
| 2.3.3. Die Grenzen der Erziehung | 112 |
| 2.4. Resümee..... | 115 |
| Literaturverzeichnis..... | 118 |
| Primärliteratur..... | 118 |
| Sekundärliteratur..... | 118 |
| Nachschlagewerke..... | 119 |
| Erklärung..... | 120 |

SIGLENVERZEICHNIS ZU KANTS UND KAMLAHS TEXTEN

KANTS TEXTE

| | |
|------------------|--|
| ApH: | Anthropologie in pragmatischer Hinsicht |
| Aufklärung: | Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? |
| Geschichte: | Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht |
| GMS: | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten |
| KpV: | Kritik der praktischen Vernunft |
| KrV: | Kritik der reinen Vernunft |
| KU: | Kritik der Urteilskraft |
| Log.: | Logik |
| MS, (TL): | Metaphysik der Sitten, Tugendlehre |
| MS, (RL): | Metaphysik der Sitten, Rechtslehre |
| Päd.: | Über Pädagogik |
| RGV: | Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft |
| SF: | Streit der Fakultäten |
| Spitzfindigkeit: | Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren |
| NEV: | Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765 – 1766 |

KAMLAHS TEXTE

| | |
|-------------|--|
| LP: | Logische Propädeutik |
| MM: | Memento Mortis |
| PA: | Philosophische Anthropologie |
| Profanität: | Der Mensch in der Profanität |
| Ruf: | Der Ruf des Steuermanns |
| UEG: | Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie |
| Vernunft: | Von der Sprache zur Vernunft |
| WWE: | Wissenschaft, Wahrheit, Existenz |

o. EINLEITUNG

Vernunft, philosophisch präsentiert, läßt den Menschen sich sehen, wie er unterwegs zu sich selbst ist: weg von einem Unmaß an Unvernunft, hin zu einem satten Maß an Vernunft.⁴

Daß es allerdings dem Menschen immer schon an Vernunft, an Weisheit und Einsicht gefehlt hat und ihm auch mit Sicherheit weiterhin fehlen, und er nur selten zu einem wirklich »satten Maß an Vernunft« gelangt bzw. gelangen wird ist bestimmt nichts, was sich als Neuigkeit verkünden ließe, beweist dies doch offenkundig die Erfahrung – ob nun in Betrachtung der Menschheitsgeschichte, soweit sie uns in historischer Überlieferung zugänglich ist, oder in retrospektiver Betrachtung der eigenen Biographie: Unzulänglichkeiten und Verfehlungen allerorten!

Doch soll hier nicht dem Unvermögen des Menschen das Wort geredet werden. Im Gegenteil: vielmehr soll von seinen Möglichkeiten die Rede sein, die ihm aus seinen Grenzen als Mensch erst zuwachsen, insbesondere von seiner Möglichkeit zur Vernunft. So mag er sich zwar des öfteren immer einmal wieder angesichts der Aufforderung zur Vernunft als Versager erweisen, doch immerhin als ein lernender Versager, für den es nie zu spät ist, ggf. mit Hilfe oder durch Anleitung eines anderen, eine Kurskorrektur vorzunehmen, um sich – trotz vieler Um- und Irrwege – auf seinem »Weg zur Vernunft« wiederzufinden.

Bildung als Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung ist der Weg, den der Mensch zu nehmen hat, um zu sich selbst zu gelangen. Damit erst begibt er sich auf den »Weg zur Vernunft«, um sich, wenn nicht ein sattes, so doch ein Mindestmaß an Vernunft zu erwerben. Bildung ist also ein Prozeß, den es mittels Erziehung in Gang zu setzen gilt, indem sie den Menschen auf seinen Weg geleitet und ihn zu gehen lehrt, damit er schließlich selbständig in der Lage ist, dem Ziel aus eigenen Kräften näherzukommen.

Um Antworten darauf zu finden, worin nun das Ziel eigentlich besteht, wie die Erziehung auf den Weg dorthin führen kann und welchen Ausgangspunkt sie zu nehmen hat, bedarf es aber nicht allein der wissenschaftlichen Erforschung, sondern vor allem der philosophischen Besinnung auf den Menschen selbst. Solch eine Besinnung unternahmen sowohl Immanuel KANT (1724 – 1804) als auch Wilhelm KAMLAH

⁴ Marten, S. 84

(1905 – 1976). Erziehung erhält bei beiden eine ausführliche anthropologische und ethische Fundierung. D. h. beide setzen sich zunächst damit auseinander, was den Menschen überhaupt als Menschen auszeichnet, und entwerfen in Hinblick auf die analysierten Fähigkeiten und Möglichkeiten einen Idealzustand, zu dem der Mensch mittels Erziehung auf den Weg gebracht werden soll. Erziehung ist demnach für beide das Bindeglied zwischen einem anfänglichen Ist- und einem anvisierten Sollzustand des Menschen. Dieser Sollzustand besteht bei beiden in der Vernünftigkeit des Menschen, sich von einem universellen ethischen Gesetz – dem kategorischen Imperativ einerseits, der praktischen Grundnorm andererseits – in seinem Handeln bestimmen zu lassen.

Den Weg zu diesem Idealzustand bei KANT und KAMLAH nachzuzeichnen, ist Anliegen dieser Arbeit, um anhand dieser beiden – gewissermaßen pädagogischen »Klassiker« – auf Einsichten (wieder) aufmerksam zu machen, die im alltäglichen Erziehungsgeschäft einfach deshalb leichthin immer wieder untergehen oder übersehen werden, weil sie von gegenwärtigen gesellschaftlichen (An-)Forderungen überlagert werden.

Dafür werden die jeweiligen Konzeptionen von KANT und KAMLAH zunächst im ersten Kapitel dargestellt, um dann in einem zweiten Kapitel einander gegenübergestellt zu werden, so daß die Unterschiede, vor allem aber auch die Gemeinsamkeiten beider verdeutlicht werden können.

Da es immer das jeweilige Menschenbild ist, das den Ausgangspunkt sowohl für die Ethik als auch für die Erziehung bildet, folgt die Darstellung der Konzeptionen im ersten, als auch deren Gegenüberstellung im zweiten Kapitel dem gleichen Muster: Zuerst wird die jeweilige anthropologische Analyse des Ist-Zustandes des Menschen dargestellt, der dann die Zieldefinition einer Ethik, also der Soll-Zustand, folgt. Erst daraufhin werden die Erziehungsgedanken der beiden Philosophen als Weg zu diesem Soll-Zustand ausgeführt.

Die Beibehaltung dieses Schemas von der Anthropologie zur Ethik und dann zur Erziehung in der Darstellung als auch in der Gegenüberstellung soll den Zugang zu den Gedanken von KANT und KAMLAH erleichtern, indem in »ein Nacheinander« aufgelöst wird, was eigentlich »ein Zugleich« ist.⁵ Denn Anthropologie, Ethik und Pädagogik

⁵ vgl. PA, S. 50

bilden einen Verbund, der sich eigentlich nicht auseinanderreißen läßt, da das eine ins andere übergeht, das eine das andere bedingt. Überschneidungen und Wiederholungen sind daher im Fortgang der Arbeit unvermeidlich immer wieder anzutreffen.

Die verwendeten Texte von KANT und KAMLAH werden gemäß dem vorausgehenden Siglenverzeichnis zitiert, alle anderen Quellen nach den Nachnamen der Autoren bzw. der Herausgeber, wie sie auch im Literaturverzeichnis zu finden sind.

Von der Ausführung biographischer Angaben zu KANT und KAMLAH wurde in dieser Arbeit abgesehen, da solche auch einfach in jedem besseren Philosophielexikon nachzuschlagen sind und hier nur unnötigen Raum eingenommen hätten.

I. DARSTELLUNG DER KONZEPTIONEN VON KANT UND KAMLAH

I.I. KANT

I.I.I. ZUR ANTHROPOLOGIE

I.I.I.I. DIE AUFGABE DER PHILOSOPHIE IN ANBETRACHT DES MENSCHEN

Sowohl in seiner *Kritik der reinen Vernunft* als auch in seiner *Logik* finden sich bei KANT folgende drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?⁶

Es sind Fragen, die sich mit

1. d[en] Quellen des menschlichen Wissens,
2. de[m] Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich
3. d[en] Grenzen der Vernunft⁷

beschäftigen und die KANT der Reihe nach in seinen drei großen Kritiken – *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritik der Urteilskraft* – behandelt.

Mit diesen drei Fragen steckt KANT das Gebiet ab, das »[a]lles Interesse [der] Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) [in sich] vereinigt«⁸ und mit dem sich die Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung auseinandersetzt. Denn Philosophie in dieser Bedeutung ist

[...] die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle anderen Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.⁹

Gegenstand dieser Wissenschaft ist also der Mensch »[...] als [das] einzige[n] vernünftige[n] Geschöpf auf Erden [...]«¹⁰ Daher lassen sich auch die oben genannten Fragen auf eine einzige reduzieren; auf die Frage: »Was ist der Mensch?«¹¹

6 KrV B 833, Bd. II, S. 677; Log., A 25, Bd. III, S. 448

7 Log., A 25, Bd. III, S. 448

8 KrV, B 833, Bd. II, S. 677

9 Log., A 25, Bd. III, S. 447

10 Geschichte, A 388, Bd. VI, S. 35

11 Log., A 25, Bd. III, S. 448

Mit dieser vierten Frage erhebt KANT die Anthropologie zur Königsdisziplin der Philosophie. Denn auch wenn er die ersten drei Fragen der Reihe nach ihre Antworten in der Metaphysik, der Moral und schließlich in der Religion finden läßt¹² »[...] könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen [...]«¹³.

Die Philosophie ist also einzig »[...] eine Wissenschaft des Menschen [...]«¹⁴ und soll

[...] den Menschen nach allen seinen Bestandteilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältnis.«¹⁵

1.1.1.2. DER MENSCH IST BÜRGER ZWEIER WELTEN

Den Menschen zu bestimmen, wie er einerseits »ist« und wie er andererseits sein »soll«, eröffnet ein eigentümliches Spannungsverhältnis, das der Mensch sein Leben lang nicht abzuschütteln in der Lage ist und dem er in allen Lebensbereichen Rechnung zu tragen hat. Dieses Spannungsverhältnis zieht sich wie ein roter Faden auch durch KANTS Texte¹⁶ und resultiert daraus, daß sich der Mensch »[...] als zu beiden Welten gehörig [...]«¹⁷ zu betrachten hat: einerseits ist er endliches Sinnenwesen und damit Teil der Erscheinungswelt (*mundus phaenomenon*), andererseits kann und soll er Vernunftwesen und damit Teil der Ideenwelt (*mundus intelligibilis*) sein. Denn besitzt der Mensch »[...] auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand, [hat er] auf der andern Vernunft und freien Willen [...]«¹⁸

In diesem Gegensatz von Sinnen- und Vernunftwesen tritt der Unterschied zwischen spekulativem und praktischem Gebrauch der reinen Vernunft zutage, von dem sich ersterer auf das Erkenntnisvermögen, letzterer aber auf das Begehungsvermögen, also auf den Willen des Menschen bezieht, der ihn zur Tat bestimmt.

In nahezu romantisch anmutender Manier verleiht KANT diesem Gegensatz, in den Anfangssätzen des Beschlusses seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, folgenden Ausdruck:

12 vgl. ebd.

13 ebd.

14 SF, A 115, Bd. VI, S. 340

15 ebd., A 116, Bd. VI, S. 340

16 Gemeint sind hier die Texte, die für diese Arbeit herangezogen werden und die – von wenigen Ausnahmen abgesehen – überwiegend aus KANTS kritischer bzw. nachkritischer Phase stammen, also ab ca. 1781.

17 KpV A 155, Bd. IV, S. 210

18 SF, A 116, Bd. VI, S. 341

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.¹⁹

Angesichts des Sternenhimmels also, als »Anblick einer zahllosen Weltenmenge«²⁰, wird sich der Mensch als bloßes, vergängliches Naturwesen neben anderen bewußt, als eines »tierischen Geschöpfes«²¹, das, heteronom bestimmt, den Gesetzen der Natur unterworfen ist.

Gleichzeitig jedoch wird der Mensch einer Möglichkeit gewahr, die ihm »[...] ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart [...]«²², die Möglichkeit, den eigenen Willen bestimmen zu können, seine eigene Kausalität zu sein. Diese Möglichkeit liegt im Begriff der Freiheit begründet, denn er allein »[...] würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, [die] unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann.«²³

Wie KANT jedoch folgerichtig anmerkt, meint der Begriff der Kausalität eine Gesetzmäßigkeit, der zufolge auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung folgt. Daher muß sich auch die Freiheit, als Kausalität des Willens, unter einem Gesetz befinden, das aber keiner Naturnotwendigkeit entspringt, sondern das sich der Wille in Freiheit autonom selber gibt. Dieses Gesetz hat nach KANT die Form des »kategorischen Imperativs«, der das moralische Gesetz formuliert²⁴ und der für alle Wesen gültig ist, sofern sie vernünftig sind²⁵: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«²⁶

Mit dem Bewußtsein dieses moralischen Gesetzes, das sich ihm als »Faktum der Vernunft« unabweisbar aufdrängt, denkt sich der Mensch frei und nimmt dadurch einen Standpunkt ein, den seine

19 KpV, A 289, Bd. IV, S. 300

20 ebd.

21 KpV A, 289, Bd. IV, S. 300

22 ebd.

23 GMS, BA 97, Bd. IV, S. 81

24 vgl. KpV, A 57, Bd. IV, S. 143

25 vgl. GMS, BA 100, Bd. IV, S. 82

26 KpV, A 54, Bd. IV, S. 140

[...] Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende Ursache, abgesprochen werden soll.²⁷

Was nämlich die spekulative Vernunft nicht erkennen, sondern nur zu denken vermag, dem kann praktische Vernunft Realität verschaffen, denn »[p]raktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.«²⁸

Wie KANT nämlich in seiner *Kritik der reinen Vernunft* ausführlich darlegt, ist der Mensch aufgrund seines Erkenntnisvermögens nicht in der Lage, Dinge zu erfassen, wie sie »an sich« sind, sondern nur so, wie sie ihm, aufgrund seiner Ausstattung mit Sinnesorganen, reinen Verstandesbegriffen, und reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit, »erscheinen«. Erkenntnisse ergeben sich somit erst aus der Synthese der sinnlichen Wahrnehmung eines Gegenstandes mit einem Denkakt, oder wie KANT es formuliert:

Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)²⁹.

Alle theoretische Erkenntnis, speist sich folglich aus »[...] zwei Stämme[n], [von denen] einer Vernunft ist«³⁰, der andere aber Sinnlichkeit, bzw. Anschauung. Daher kann nichts Gegenstand der Erkenntnis sein, was außerhalb sinnlicher Wahrnehmung liegt, weil es ohne Sinnlichkeit »[...] keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.«³¹

Der Mensch erkennt also mittels der Tätigkeit seines Verstandes Gesetzmäßigkeiten in der Natur, an denen er durch seine Beschaffenheit selbst mitbeteiligt ist. Gemeint ist hiermit die sogenannte »kopernikanische Wende«, mit der KANT seine Transzendentalphilosophie einleitet, indem er nicht wie seine Vorgänger in der Philosophie annimmt, daß sich Erkenntnis nach der Beschaffenheit der Gegenstände richtet, sondern insbeson-

27 GMS, BA 119, Bd. IV, S. 95

28 KrV, B, 828, Bd. II, S. 673

29 ebd., B 75, Bd. II, S. 98

30 ebd., B 864, Bd. II, S. 698

31 ApH, BA 31, Bd. VI, S. 433

dere »[...] nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens [...]«³². Erkenntnis liegt also im Wesen des menschlichen Verstandes selbst begründet, der seinerseits wiederum auf Gegenstände der Erfahrung angewiesen ist, die ihm die sinnliche Wahrnehmung erst liefert.

Eben diesem Umstand ist es zu verdanken, daß der Mensch die Gegenstände seiner Erfahrungswelt nicht so wahrzunehmen vermag, wie sie »an sich« sind. KANT verwendet hier den Begriff des »Ding an sich«, um dieses Unvermögen kenntlich zu machen. Dieses »Ding an sich«, die Seite der Gegenstände also, die theoretisch für den Menschen nicht erkennbar ist, stellt somit gewissermaßen einen Grenzbegriff für die menschliche Vernunft dar, den sie zum Zwecke der Erkenntnis nicht zu überschreiten vermag, weil der Mensch nur »Dinge für sich« erfassen, d. h. bestimmen kann.

Aber gerade diese Grenze für den menschlichen Verstand eröffnet ihm nun die Möglichkeit einer intelligiblen Welt, die nicht den Naturgesetzen, mithin der menschlichen Sinnlichkeit unterworfen ist, sondern eine eigene, von der Natur unabhängige Kausalität besitzt. Denn die Existenz einer solchen Welt kann, in bloßer Ermangelung der Möglichkeit ihrer spekulativen Erkennbarkeit, nicht ohne weiteres einfach verneint werden. Vielmehr kann die Annahme einer solchen Welt den Umstand erklären helfen, warum die menschliche Vernunft »[...] durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, [...] die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft«³³. So legt KANT dar, daß sich die menschliche Vernunft schließlich nicht allein damit begnügt, sich nur auf die Erscheinungswelt zu beziehen, sondern

[...] durch einen Hang ihrer Natur getrieben [wird], über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelt bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen, und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden.³⁴

Zu einem »Ganzen« vollendet sich die Vernunft aber erst, wenn sie die Lücke für sich zu schließen vermag, die das »Ding an sich« für den bloß spekulativen Gebrauch offen

32 KrV, B XVII, Bd. II, S. 25

33 KrV, A VII, Bd. II, S. 11

34 ebd., B 825, Bd. II, S. 671

läßt. Und dies ist ihr nur möglich, wenn sie sich den Fragen stellt, die ihr von der »[...] Vernunft dringend empfohlen werden«³⁵.

Wie KANT ermittelt, beziehen sich diese Fragen, die die Vernunft belästigen, schließlich auf drei »[...] Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können [...]«³⁶, da sie nicht der unmittelbaren Erfahrungswelt entstammen, folglich keine Objekte menschlichen Erkenntnisvermögens sein können: Es sind die Fragen nach der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele, und dem Dasein Gottes.³⁷

Für die Vernunft geht es bei diesen drei Ideen schließlich nicht allein darum, sie theoretisch zu bestimmen, denn dies liegt ohnehin nicht in ihrer Möglichkeit. Aber weil sie ohnedies ständig um diese Gegenstände kreist, ist es ihr darum zu tun, sie »[...] auch wirklich zu machen«³⁸, damit sie endlich selbst zur Ruhe kommt. Und daher erweitert sich die reine Vernunft vom bloß spekulativen zu ihrem praktischen Gebrauch. Denn um diesen drei Ideen Realität zu verschaffen, ist es Aufgabe der theoretischen Vernunft, sie »[...] bloß zu denken [...]«³⁹ und einzuräumen, »[...] daß es solche Gegenstände gebe [...]«⁴⁰. Die praktische Vernunft jedoch postuliert sie, und setzt damit die »[...] Ideen der spekulativen Vernunft [als] objektive Realität [...]«⁴¹. Denn diese drei Postulate – Freiheit, Unsterblichkeit und Gott – sind als »[...] Voraussetzungen [...] in praktischer Rücksicht [notwendig]«⁴², um dem Menschen die Teilhabe an einer intelligiblen Welt zu erschließen, in der er nicht länger Spielball seiner durch Sinnlichkeit affizierten (An-)Triebe ist, sondern sich – unabhängig davon – selbst bestimmt. Als Grundvoraussetzung dafür bedarf er der Freiheit, die überhaupt erst »[...] Bedingung des moralischen Gesetzes ist [...]«⁴³, dessen Existenz durch die Annahme von der Unsterblichkeit der Seele und von Gott garantiert werden soll. Beide Annahmen dienen hierzu nur als regulative Prinzipien für das menschliche Handeln⁴⁴, damit sich der Mensch als Endzweck der Schöpfung betrachten kann.

35 ebd., B 827, Bd. II, S. 673

36 KpV, A 245, Bd. IV, S. 269

37 vgl. ebd., A 238, Bd. IV, S. 264

38 KrV, B IX, Bd. II, S. 21

39 KpV, A 245, Bd. IV, S. 269

40 ebd., A 244, Bd. IV, S. 268

41 ebd., A 238, Bd. IV, S. 264

42 ebd.

43 ebd. A 5, Bd. IV, S. 108

44 vgl. ebd., A 238, 239, Bd. IV, S. 264

Wirkt die Vernunft nun aber durch den »Primat der praktischen Vernunft«⁴⁵ an einem systematischen Ganzen mit, indem sie sich in Freiheit aufschwingt, der intelligiblen Welt Leben einhaucht und ihr das Gesicht Gottes verleiht, bleibt sie doch einem Körper verhaftet, der zeitlebens den Naturgesetzen unterworfen ist. Diesem vermag sie sich dem Willen nach nur zu entziehen, indem sie sich selbst in ein Gesetz fügt, das so in der Natur nicht vorkommt, um sich damit ihre Freiheit zu sichern. Nicht umsonst hat das Sittengesetz die Form eines Imperativs, denn es stellt eine Nötigung, eine Aufforderung des Sollens dar, die immer wieder aufs Neue an den Willen ergeht. Damit befindet sich der Mensch zwischen den Polen von Freiheit und Zwang – das anfangs erwähnte Spannungsverhältnis wird also nicht aufgehoben, sondern ist und bleibt konstitutiver Bestandteil menschlichen Daseins.

I.I.I.3. VERNUNFT ALS NATURABSICHT

Den Umstand, daß der Mensch zwar einerseits Sinnenwesen »ist«, andererseits aber Vernunftwesen sein »kann« und »soll«, sieht KANT in einem weisen Plan der Natur begründet. Denn seiner Ansicht nach macht die Natur »[...] nichts überflüssig, und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch.«⁴⁶ Aus diesem Grund hat sie einen »Keim der Zwietracht«⁴⁷ in den Menschen gelegt, damit er nicht in gemächliche Untätigkeit verfällt, sondern immer zum Besseren fortschreitet und sich zunehmend vervollkommnet⁴⁸. Wenn auch der Mensch Eintracht sucht, so hat sie Unzufriedenheit in ihn gesät. Denn der Zustand der Zufriedenheit versetzte den Menschen in »[...] tatlose Ruhe und Stillstand [...]«⁴⁹, einem Zustand, der dem »[...] Stillstand des Herzens in einem tierischen Körper, auf den [...] unvermeidlich der Tod folgt«⁵⁰, gleichkäme. Jeder geringste Ansatz von Entwicklung wäre so zunichte gemacht. »[A]ber die Natur weiß besser, was für [den Menschen] gut ist«⁵¹: Er soll alle Kräfte und Anlagen in sich verwirklichen und zur vollen Blüte bringen.

45 vgl. ebd., A 215, Bd. IV, S. 249

46 Geschichte, A 390, Bd. VI, S. 36

47 ApH, B 314, Bd. VI, S. 673

48 vgl. ebd., BA 175, Bd. VI, S. 556

49 ApH, BA 176, Bd. VI, S. 557

50 ebd.

51 Geschichte, A 394, Bd. VI, S. 38, f.

Denn KANT spürt in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* der Möglichkeit nach, ob auch die Natur einer Vernunft nach unwandelbaren Gesetzen folgt, also auf einen bestimmten Zweck zielt, und vertritt darin eine teleologische Naturlehre, die eine »[...] zwecklos spielende Natur«⁵² verwirft. Dieser Idee folgt denn auch die Annahme KANTS, daß es Zweck der Natur sei, daß jedes Geschöpf alle seine Anlagen »[...] einmal vollständig und zweckmäßig [...]«⁵³ entwickeln soll. Gleiches gilt auch für den Menschen.

Die besondere Naturanlage nun, die die Natur dem Menschen als Bonus seiner Ausstattung beigegeben hat, ist Vernunft. Um diese zu entfalten, hat sie ihm aber auch gleichzeitig die unabweisliche Aufgabe auferlegt, aus sich selbst, als einem »[...] mit Vernunftfähigkeit begabte[n] Tier[s] (animal rationale) [...] ein vernünftiges Tier (animal rationale)«⁵⁴ zu machen. D. h., dem Menschen obliegt es, im Gegensatz zum Tier, das »[...] schon alles durch seinen Instinkt [...]«⁵⁵ ist, sich aus sich selbst heraus zu bestimmen, sein Leben zu führen: Er muß »[...] sich selbst den Plan seines Verhaltens machen«⁵⁶. Und dazu muß der Mensch den Mut haben, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen⁵⁷, d. h. er muß die Unbequemlichkeit des Denkens, das Wagnis der Vernunft auf sich nehmen und sich selbst entwerfen, weil kein Instinkt ihm diese Aufgabe abnimmt.

Diese Unbequemlichkeit nimmt er aber nur deshalb in Kauf, weil ihn die Natur mit dem Antagonismus der »ungeselligen Geselligkeit«⁵⁸ ausgestattet hat. Damit ist der Hang des Menschen gemeint, die Gesellschaft anderer zu suchen, sich gleichzeitig jedoch gegen solche Gemeinschaftlichkeit aufzulehnen und zu vereinzeln. Denn fühlt er sich zwar einerseits in Gesellschaft anderer wohl, muß er andererseits gleichzeitig feststellen, daß ihn die Gegenwart der anderen in seinem willkürlichen Handeln einschränkt, und er nicht seinen Kopf durchsetzen kann, wie es ihm gerade beliebt. Leicht ist er deshalb zum Widerstand gegenüber den anderen bereit.⁵⁹ Und dank diesem Widerstand vermag es der Mensch

52 ebd., A 388, Bd. VI, S. 35

53 ebd., A, 388, Bd. VI, S. 35

54 ApH, B 313, Bd. VI, S. 673

55 Päd., A 2, Bd. VI, S. 697

56 ebd.

57 vgl. Aufklärung, A 481, Bd. VI, S. 53

58 Geschichte, A 392, Bd. VI, S. 37

59 ebd., A 392, Bd. VI, S. 37, f.

[...] seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.⁶⁰

Mit dem Antagonismus der »ungeselligen Geselligkeit« sieht sich KANT in seiner Vermutung bestätigt: Die Natur verfolgt damit ihren verborgenen Plan, mit dem sie erreichen will,

[...] daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat.⁶¹

Daraus ergibt sich, daß der Mensch nicht nur Vernunftwesen sein »soll« und »kann«, sondern er »muß« es auch sein. Er ist zu wenig Tier, als daß es ihm irgend ein Instinkt ermöglichen könnte, sein Leben für sich und in der Gesellschaft zu sichern und seinen Zweck zu erreichen. Beides muß er selbst leisten und daher mittels Vernunft fortwährend über die bloße Sinnenwelt hinausgehen, sie überschreiten. Und dies ist ihm nur im praktischen Gebrauch seiner Vernunft möglich.⁶²

Es wundert daher nicht, wenn KANT sich weniger mit Anthropologie in bloß physiologischer, sondern eher in pragmatischer Hinsicht beschäftigt, da erstere danach fragt, was die »[...] *Natur aus dem Menschen macht* [...]«⁶³, letztere aber, was der Mensch »[...] *als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll*«⁶⁴ – was natürlich nur in wechselseitiger Bezugnahme auf die natürliche Ausstattung des Menschen möglich ist.

Um der Frage nachzugehen, was der Mensch aus sich selber machen kann, muß daher zuerst auf seine Befähigung gesehen werden, auf seine Anlagen also, die ihm von der Natur mitgegeben sind und ihn als Menschen erst charakterisieren. KANT sieht im Menschen technische, pragmatische und moralische Anlagen vorliegen, die ihm zum

60 ebd., A 393, Bd. VI, S. 38

61 ebd., A 390, 391, Bd. VI, S. 36

62 vgl. KpV, A, 189, Bd. IV, S. 233

63 ApH, BA IV, Bd. VI, S. 399

64 ebd.

vernünftigen Gebrauch von der Natur zgedacht sind, und ihn von allen anderen Erdbewohnern unterscheiden.⁶⁵

Die technische Anlage des Menschen liegt in der Handhabung von Sachen, die mit mechanischem Bewußtsein verbunden ist und zeigt sich allein darin, daß der Mensch Hände hat, die für keinen bestimmten Gebrauch spezialisiert sind, wie beispielsweise die Pfoten eines Tiers, sondern sich für die Handhabung aller Sachen eignen und so für »[...] den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht [...]«⁶⁶ sind. Mit seinen Händen kann sich der Mensch also Werkzeuge und Gegenstände erschaffen, die es ihm ermöglichen, sich seine Umwelt zu gestalten und so einzurichten, wie es für seine Zwecke tauglich ist. Er ist also nicht wie das Tier in eine bestimmte Umwelt eingepaßt, sondern umgekehrt, er paßt sich die Umwelt seinen Bedürfnissen an, indem er sie umschafft.

Die pragmatische Anlage besteht nach KANT darin, »[...] andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu gebrauchen.«⁶⁷ Dies geschieht in einer zivilisierten Kultur, die auf dem geregelten und gesitteten Umgang der Menschen miteinander beruht, indem sie »[...] aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herausgehen [...]«⁶⁸, um in ein gesellschaftliches Verhältnis miteinander zu treten, weil sie für die Erreichung ihrer Zwecke auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen sind. Dafür wird aber eine bürgerliche Verfassung benötigt, eine Rechtsform also, in der die Freiheit des einzelnen mit der Freiheit der anderen zusammen bestehen kann⁶⁹, damit keiner so handelt, daß er die Person eines andern bloß als Mittel braucht, sondern »[...] jederzeit zugleich als Zweck[...]«.⁷⁰

Nach seiner moralischen Anlage ist der Mensch schließlich vollends fähig, nach dem Prinzip der Freiheit unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln⁷¹, mit dem Bewußtsein, »[...] daß ihm oder durch ihn anderen recht oder unrecht geschehe.«⁷² Die Frage, die sich bei dieser Anlage stellt, ist also die, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse sei. KANT beantwortet dies in Hinblick auf die im Menschen liegende Spannung zwi-

65 vgl. ApH, B 315, Bd. VI, S. 674

66 ApH, B 316, Bd. VI, S. 675

67 ebd., B 314, Bd. VI, S. 674

68 ebd., B 317, Bd. VI, S. 676

69 Geschichte, A 405, Bd. VI, S. 46

70 GMS, BA 66, Bd. IV, S. 61

71 vgl. ApH, B 314, Bd. VI, S. 674

72 ApH, B 318, Bd. VI, S. 677

schen intelligentem und sensiblem (natürlichen) Charakter: als mit praktischem Vernunftvermögen und dem Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattet, nachdem er sich unter einem Pflichtgesetz weiß, »[...] *ist der Mensch seiner angeborenen Anlage nach (von Natur) gut.*«⁷³ Mit seinem »[...] *Hang zur tätigen Begehrung des Unerlaubten [...]*«⁷⁴ jedoch, ist der Mensch, wie die Erfahrung zeigt, von Natur als böse einzustufen. Doch sieht KANT in der gleichzeitigen Anlage zum Guten und dem Hang zum Bösen keinen Widerspruch. Vielmehr sieht er die menschliche Bestimmung darin, ständig zum Besseren fortzuschreiten und die Anlage zum Guten immer mehr aus sich hervorzu- bringen, um dadurch »[...] *den natürlichen Hang zum Bösen [...]*«⁷⁵ zunehmend über- winden zu können. Zusammenfassen läßt sich somit die Summe der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* folgendermaßen:

Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Men- schen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückse- ligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit Hin- dernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.⁷⁶

Doch gerade für diese seine Bestimmung, zur vollkommenen Entwicklung seiner Natur- anlagen, hin zum Guten, muß der Mensch zunächst angeleitet, erzogen werden, denn er »[...] *kann nur Mensch werden durch Erziehung*«⁷⁷, weil ihm kein vorgegebener Instinkt den Weg dorthin bahnt wie den Tieren, für die eine fremde Vernunft bereits alles vorgezeich- net hat. »*Der Mensch [aber] braucht eigene Vernunft*«⁷⁸, und die muß allmählich erst aus ihm hervorgebracht werden, da er als Säugling und Kleinkind noch unfähig zu deren Ge- brauch ist und dieser »[...] *nicht, so wie der Gebrauch der Füße, sich von selbst, vermittelt der öftern Ausübung, findet [...]*«⁷⁹

Es sind aber immer andere Menschen, die dafür Sorge tragen müssen, daß die nachfolgende Generation in den Stand gesetzt wird, ihre Naturanlagen zu entfalten.

73 ebd., B 318, Bd. VI, S. 677, f.

74 ebd., B 318, Bd. VI, S. 678

75 RGV, A 25, Bd. IV, S. 680

76 ApH., B 318, f., Bd. VI, S. 678

77 Päd., A 7, Bd. VI, S. 699

78 ebd., A 2, Bd. VI, S. 697

79 KpV, A 290, Bd. IV, S. 301

KANT räumt hierbei ein, daß der Mensch, der erziehen soll, selbst »[...] *noch in der Rohigkeit der Natur liegt* [...]«⁸⁰, sofern er zwar zivilisiert und kultiviert, aber noch längst nicht moralisiert ist.⁸¹ Schließlich muß dafür doch jeder Mensch den Rest an Tierheit in sich allererst selbst völlig überwinden, was dem Menschen jedoch unmöglich bleibt, solange er einen Körper besitzt, und damit eben teilweise der Sinnlichkeit verhaftet ist. Doch mit dem Streben nach Vollkommenheit, der faktisch für den einzelnen Menschen niemals erreichbar ist, erfüllt er gerade die Absicht der Natur, die diesen Antagonismus in den Menschen eingepflanzt hat: die ständige Höherentwicklung der Gattung. Und gerade hierin sieht KANT noch Hoffnung:

[...] daß jede folgende Generation einen Schritt näher tun wird zur Vervollkommenung der Menschheit, [...] daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist.⁸²

Auch wenn der Mensch dadurch nicht gegen den Rückfall in Barbarei gefeit ist⁸³, kann er doch immerhin mittels Tradierung seines Wissens und seiner moralischen Wertvorstellungen von einer Generation zur nächsten seine Fähigkeiten verbessern und erweitern – ganz im Sinne der Natur.

I.I.I.4. DIE (PRAKTISCHE) BESTIMMUNG DES MENSCHEN

Die Bestimmung des Menschen, wie sie KANT unternimmt, erweist sich als Bestimmung des unterschiedlichen Gebrauchs der menschlichen Vernunft. Denn mit dieser Bestimmung lassen sich Antworten auf seine eingangs vorgestellten Fragen nach den Quellen, dem Umfang und dem nützlichen Gebrauch von Wissen, den Grenzen der Vernunft und schließlich nach dem Zweck des Vernunftgebrauchs überhaupt erst geben. Und diese Bestimmung ist deshalb erforderlich, weil KANT in der Vernunftfähigkeit des Menschen das ihn explizit charakterisierende Wesensmerkmal sieht, das ihn als Menschen ausweist und von aller übrigen irdischen Kreatur unterscheidet. Der Vernunftgebrauch ist es also, der Aufschluß darüber gibt, wie sich der Mensch, als

80 ApH, B 319, Bd. VI, S. 678

81 vgl. Geschichte, A 402, Bd. VI, S. 44

82 Päd., A 9, Bd. VI, S. 700

83 vgl. ApH, B 321, Bd. VI, S. 680

instinktreduziertes Wesen, in der Welt zurechtfindet, sich in ihr einrichtet, woran er sich orientiert und wie er seinem Dasein einen Sinn verleiht.

Vernunft, verstanden als das »[...] ganze obere Erkenntnisvermögen [...]«⁸⁴ faßt »[...] richtigen Verstand, geübte Urteilskraft und gründliche Vernunft [...]«⁸⁵ in sich, und ist der Sinnlichkeit, als dem unteren Erkenntnisvermögen entgegengesetzt – wenn auch erst beide in gemeinsamem Zusammenspiel das gesamte Erkenntnisvermögen ausmachen.

Ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. sich durch Begriffe etwas vorzustellen und diese auf allgemeine Regeln zu bringen, fällt die Urteilskraft Unterscheidungen danach, ob etwas unter eine vom Verstand aufgestellten Regel zu subsumieren ist oder nicht, und erweist sich damit als Verbindungsglied zwischen dem regelgebenden Verstand und der prinzipienschaffenden Vernunft. Letztere leitet das Besondere vom Allgemeinen ab, indem sie die Begriffe, die sie aus dem Verstand bezieht, nach einem bestimmten Prinzip ordnet und als notwendig vorstellt. Dadurch bildet sie Ideen aus, die keinem Gegenstand der Erfahrung entsprechen.⁸⁶

Um also zu Erkenntnissen zu gelangen, ist der Verstand zur Begriffs- und Regelbildung auf Erfahrung angewiesen. Diese gewinnt er aus empirischen Sinnesdaten und den a priori in ihm vorliegenden Anschauungsformen und Kategorien, die somit die Quellen, gleichzeitig aber auch die Grenzen alles möglichen theoretischen Wissens darstellen. Während der Verstand die Erfahrungswelt unter Begriffe ordnet, obliegt es nun der Vernunft, ihrerseits die Verstandesbegriffe zu ordnen und sie zu einem geschlossenen Ganzen der Erkenntnis zu fügen. Dafür aber muß sie die bloße Erfahrungswelt überschreiten, auf den der Verstand selbst eingeschränkt bleibt, weil es ihm nämlich nicht möglich ist, die Gegenstände der Erfahrungswelt »an sich« zu erfassen, sondern nur »für sich«. Dies eröffnet die Möglichkeit eines Daseins der Dinge außerhalb der Erfahrungswelt, die die Vernunft sich aneignet, indem sie die Sinnenwelt überschreitet.

In spekulativer Hinsicht, also auf die Erkenntnis bezogen, gelangt sie dadurch zur Bildung von Ideen, die sie aber in Widersprüche verstricken, weil sie sich zwar einerseits aus der Synthese der Regeln des Verstandes, andererseits aber aus einer von der Vernunft zusammengefaßten absoluten Einheit der Verstandesbegriffe ergeben und so, »[...] wenn

84 KrV, B 863, Bd. II, S. 698

85 ApH, BA 117, Bd. VI, S. 507

86 vgl. ebd., BA 117, ff. Bd. VI, S. 506, ff.

sie der Vernunftseinheit adäquat [sind], für den Verstand zu groß, und wenn sie dem Verstande angemessen, für die Vernunft zu klein sein [werden].«⁸⁷ – Ein recht unbefriedigender Zustand für die Vernunft, wenn nicht geradezu »[...] demütigend [...], daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet [...]«⁸⁸.

Allein, der Verstand hat nicht nur eine Beziehung zum Erkenntnisvermögen, sondern auch eine zum Begehungsvermögen, dem Willen des Menschen⁸⁹, der ihn zum Handeln im Hinblick auf die vom Verstand vorgestellten Erfahrungsgegenstände bewegt, ihm also erst zu leben ermöglicht. Denn das Begehungsvermögen ist das Vermögen, »[...] durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein«⁹⁰. Das heißt nichts anderes als die Möglichkeit, nur Gedachtes in die Tat umzusetzen und damit wirklich zu machen. Im Handeln also erlebt sich der Mensch als frei, als eigene Ursache von Dingen, die geschehen sollen. Allerdings nur, wenn er sich durch Regeln leiten läßt, die ihm der Verstand unabhängig von unmittelbarer sinnlicher Einwirkung vorgibt, er sich also durch reine Vernunft bestimmen läßt, da sie allein in der Lage ist, die Sinnenwelt zu überschreiten und »nach Grundsätzen zu urteilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln.«⁹¹

In praktischem Gebrauch macht Vernunft schließlich wahr, was sie spekulativ nur gedacht hat. Ihre Ideen erhalten Wirklichkeit dadurch, daß sie postuliert werden und somit ein systematisches Ganzes der Vernunft ausmachen: Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Gott sind die Pfeiler, auf denen sich die Vernunft zu sich selbst erhebt, zu ihrer Vollendung gelangt. Und dieser vollendete Gebrauch bedeutet, daß »[r]eine Vernunft [...] für sich allein praktisch [ist], und [...] (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz [gibt], welches wir das Sittengesetz nennen.«⁹² Denn nur solch ein allgemeines Gesetz macht es möglich, wählen zu können, ohne sich sinnlich determinieren zu lassen, weil der Mensch dadurch allein nach der Vorstellung von Regeln, also nach Grundsätzen, zu handeln fähig ist.

87 KrV, B 450, Bd. II, S. 411

88 ebd., B 823, Bd. II, S. 670

89 vgl. KpV, A 96, Bd. IV, S. 171

90 KpV, Anm. A 16, Bd., IV, S. 114

91 ApH, BA 120, Bd. VI, S. 509

92 KpV, A 56, Bd. IV, S. 142

Der vollständige Gebrauch der Vernunft ist nach KANT also nur in praktischer Hinsicht möglich, weshalb er auch vom »Primat der praktischen Vernunft« spricht. Denn ohne diesen Primat bliebe die spekulative Vernunft allein ihren eigenen engen Grenzen verhaftet, ohne etwas über »Dinge an sich« aussagen zu können, wohingegen praktische Vernunft sich ohne Rückbindung an die spekulative über alle Grenzen erheben würde, und leicht in bloße Beliebigkeit verfallen könnte. Deshalb bedarf es beider innerhalb eines Unterordnungsverhältnisses, in dem die praktische Vernunft Vorrang genießt⁹³, weil selbst das Interesse der spekulativen Vernunft »[...] zuletzt praktisch ist [und nur] im praktischen Gebrauch allein vollständig ist.«⁹⁴

Um praktisch zu sein, bedarf die Vernunft aber des ganzen Vorbaus der Postulate von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, die sich doch zumindest in spekulativer Hinsicht als recht fragwürdige Ideen herausgestellt hatten. Aber erst durch sie ergibt das Handeln des Menschen einen sinnvollen Zusammenhang. So ist

[d]ie ganze Zurüstung also der Vernunft, [...] in der Tat nur auf [diese] drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellet.⁹⁵

Nur im Zustand der Moralität also kann der Mensch seine Bestimmung erreichen, die ihm von der Natur vorgezeichnet ist. Dafür muß er sich als Vernunftwesen vervollkommen, indem er den Gebrauch der ihm von Natur mitgegebenen Vernunft gänzlich ausschöpft und in sich ausbildet. Daraufhin zielt letztlich des Menschen ganzes Dasein: »sich selbst besser machen, sich selbst kultivieren, und [...] Moralität bei sich hervorbringen«⁹⁶; weil er als Mensch, »[...] sein eigener letzter Zweck ist.«⁹⁷

93 vgl. ebd., A 218, 219, Bd. IV, S. 251, f.

94 KpV, A 219, Bd. IV, S. 252

95 KrV, B 828, 829, Bd. II, S. 674

96 Päd., A 14, Bd., VI, S. 702

97 ApH, BA III, Bd. VI, S. 399

1.1.2. ZUR ETHIK

Die wichtigsten Gedanken zu seiner Ethik entfaltet KANT in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, der *Kritik der praktischen Vernunft*, und der *Metaphysik der Sitten*.

In diesen Texten geht es ihm darum zu zeigen, daß reine Vernunft praktisch ist und es ein höchstes Moralprinzip gibt, das unabhängig von der je individuellen menschlichen Natur, also unabhängig von Neigungen und Gefühlen, in jeder Situation zu gelten hat und universell für alle vernünftigen Wesen verbindlich ist. Denn nach KANT gründet sich »[...] kein moralisches Prinzip [...] auf irgend ein Gefühl, sondern ist wirklich nichts anderes, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beizwohnt.«⁹⁸

Die Ethik beruht bei KANT also allein auf Vernunftbegriffen und handelt überwiegend von den Pflichten des Menschen. Denn aus Pflicht zu handeln, ist aller Regel nach keine sinnliche Angelegenheit, sondern hebt den Menschen über seine bloß sinnlich verhaftete Natur hinaus und läßt ihn an der intelligiblen Welt teilhaben.

1.1.2.1. DAS SITTENGESETZ

Aufgrund der vorangegangenen Charakterisierung des Menschen sieht KANT dessen Bestimmung nur im Zustand der Moralität verwirklicht, weil sich allein in diesem Zustand der Gebrauch der menschlichen Vernunft vollendet, ein »Ganzes« wird. Daher ist der Ursprung der Moral auch nicht in einem Gott, der Natur oder in sonst irgend einem Gegenstand des Willens zu suchen, sondern liegt im Willen selbst begründet als die Möglichkeit des Menschen zur eigenen Gesetzgebung, also in der Autonomie der Willensbestimmung durch Vernunft. Diese Autonomie beruht nun darauf, sich freiwillig unter den Zwang des Sittengesetzes zu begeben. Denn allein dadurch ist es dem Menschen möglich »[...] nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt.«⁹⁹ Dieses Sittengesetz, das KANT auch den »kategorischen Imperativ« nennt, liegt als »Faktum der Vernunft« im Bewußtsein des Menschen verankert,

[...] weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft [...] herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer

⁹⁸ MS, (TL), A VI, Bd. IV, S. 504

⁹⁹ GMS, BA 36, 37, Bd. IV, S. 41

Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist [...].¹⁰⁰

Und mit diesem moralischen Bewußtsein in sich erkennt sich der Mensch als frei. Frei in der Bedeutung von Selbstabhängigkeit, d. h. nicht von fremder Vernunft gesteuert zu werden, sondern autonom sich selbst zu bestimmen; frei in der Bedeutung von Selbstursächlichkeit, d. h. durch eigene Kausalität eine Reihe von Handlungen von selbst beginnen zu können und Dinge wirklich zu machen; frei in der Bedeutung von Selbstzwang, um sich somit jeglicher Form der Knechtschaft aus Fremdbestimmung zu entziehen, denn je mehr erst der Mensch »[...] *moralisch kann gezwungen werden, desto freier ist er.*«¹⁰¹

Es ist also zuletzt der Begriff der Freiheit, der erst »[...] *den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der [...] Vernunft [...]*«¹⁰² ausmacht, dessen Kulminationspunkt das Sittengesetz ist. Beide, die Freiheit und das Sittengesetz, sind nicht ohne einander vorstellbar, sie bedingen einander und verweisen gegenseitig auf ihr Vorhandensein: So ist die Freiheit zwar Bedingung des moralischen Gesetzes, aber das moralische Gesetz im Menschen läßt ihn sich erst seiner Freiheit bewußt werden. KANT bezeichnet daher Freiheit als die »ratio essendi« des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz seinerseits als die »ratio cognoscendi« der Freiheit.¹⁰³

Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist [...], anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.¹⁰⁴

Das moralische Gesetz besteht also in der Freiheit, frei sein zu können, weil man frei sein soll: Freiheit als Voraussetzung für das Sittengesetz etabliert sich in Gesetzesform als »kategorischer Imperativ« und ergeht so als Aufforderung an den Menschen, frei sein zu sollen. Indem der Mensch nun dem Gesetz folgt, kann er frei sein, weil er dadurch letztthin seine Freiheit manifestiert. Mit dieser »[...] *Paradoxie der Freiheit – zur Freiheit – aus Freiheit [...]*«¹⁰⁵

¹⁰⁰ KpV, A 56, Bd. IV, S. 141, f.

¹⁰¹ MS, (TL), A 7, Anm. Bd. IV, S. 511

¹⁰² KpV, A 4, Bd. IV, S. 107

¹⁰³ ebd., A 5, Anm., Bd. IV, S. 108

¹⁰⁴ ebd.

¹⁰⁵ Baumanns, S. 43

[...] begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.¹⁰⁶

Mag es auch unbegreiflich sein und sich von selbst der Vernunft aufdrängen: im Sittengesetz liegt die einzige Möglichkeit für den Menschen, Glied der intelligiblen Welt sein zu können, und sich von den Begierden und Neigungen, denen er als Sinnenwesen ausgesetzt ist dadurch frei zu machen¹⁰⁷, daß er »[...] *die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten* [...]«¹⁰⁸ betrachtet.

Daß dies nicht immer einfach ist, läßt sich am Sittengesetz selbst ablesen, denn es hat den Wortlaut eines Gebots, die Gestalt eines Imperativs:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.¹⁰⁹

Um aber zu zeigen, daß es möglich ist, muß eine Bestandsaufnahme davon gemacht werden, was das Handeln nach dem Sittengesetz erst ausmacht: der Wille, die Pflicht(en), die Maximen.

1.1.2.1.1. DER WILLE

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille.¹¹⁰

Mit diesen Sätzen beginnt KANT den ersten Abschnitt in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und bricht radikal mit der Tradition seiner philosophischen Vorgänger, die die Bestimmung des sittlichen Handelns in der objektiven Erscheinungswelt suchten: in einem erstrebenswerten und für wertvoll erachteten Gut (Besitztümer), Zustand (Gesundheit, Glück, Erfolg, etc.) oder einer Idee (Gott, Weltgesetz, etc.). Doch KANT tut solcherlei als Produkte der »Talente des Geistes« und als »Glücksgaben« ab, die

¹⁰⁶ GMS, BA 128, Bd. IV, S. 102

¹⁰⁷ vgl. ebd., BA 110, 111, Bd. IV, S. 89, f.

¹⁰⁸ GMS, BA 111, Bd. IV, S. 90

¹⁰⁹ KpV, A 54, Bd. IV, S. 140

¹¹⁰ GMS, BA 1, Bd. IV, S. 18

zwar sicher der Sittlichkeit förderlich sein können, aber sich dennoch auch in böser Absicht verwenden lassen und daher selbst also keinen sittlichen Wert an sich haben.¹¹¹

Was allein sittlichen Wert hat, ist nur der gute Wille. Er ist das »Juwel« im Menschen, das unabhängig davon, ob seine Handlung auch Gutes bewirkt, oder erfolgreich ist, »[...] seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen.«¹¹² Nicht das Ergebnis also, sondern nur das Wollen des guten Willen selbst ist als gut zu erachten.

Um aber zu erfahren, wann nun endlich ein guter Wille gut ist, verweist KANT auf den Begriff der Pflicht »[...] der den eines guten Willens [in sich] enthält [...]«¹¹³. Denn erst ein Wille, der »aus Pflicht« handelt, ist ein guter Wille. Und daher ist es nötig, zunächst damit fortzufahren, was KANT unter Pflicht versteht.

1.1.2.1.2. DIE PFLICHT

Der Begriff der Pflicht nimmt einen zentralen Stellenwert in KANTS Ethik ein, da ja schließlich er es ist, der aus einem Willen erst einen »guten Willen« macht, und es damit dem Mensch schließlich möglich ist, sich selbst zu bestimmen. So weist er in der *Metaphysik der Sitten* ausdrücklich darauf hin, daß die Sittenlehre ohnehin in früheren Zeiten insgesamt als die »Lehre von den Pflichten«¹¹⁴ bezeichnet wurde, im Laufe der Zeit allerdings in die Tugendlehre (ethica) einerseits, und in die Rechtslehre (ius) andererseits, zerfiel.¹¹⁵ Es wird daher wenig erstaunen, wenn die Tugendlehre hauptsächlich nur auf Pflichtbestimmung zielt.

So stellt allein »[d]er Pflichtbegriff [...] an sich schon de[n] Begriff einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz«¹¹⁶ dar. Denn jedes Gesetz tritt als ein »Sollen« an den Menschen heran und übt Zwang aus. Dieser Zwang ist nun je nachdem verschieden, ob er aus juridischem oder ethischem Grund ausgeübt wird, wobei ersterer Zwang lediglich einen äußeren Zwang nach öffentlichem Recht, letzterer jedoch einen inneren

111 ebd., BA 1, ff., Bd. IV, S. 18, f.

112 ebd., BA 3, Bd. IV, S. 19

113 ebd., BA 8, Bd. IV, S. 22

114 MS, (TL), A 1, Bd. IV, S. 508

115 vgl. ebd.

116 MS, (TL), A 2, Bd. IV, S. 508

Selbstzwang darstellt, wonach sich der Mensch als freies Wesen dem Sittengesetz freiwillig unterwirft.¹¹⁷ So mag es zwar keine Tugendpflicht sein,

[...] sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu tun, wo kein Zwang besorgt werden darf.¹¹⁸

Denn nach KANT besteht jedes Gesetz aus zwei Teilen: zum Ersten aus dem Gesetz selbst, das »[...] die Handlung, die geschehen soll, objektiv notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht.«¹¹⁹ Zum Zweiten bedarf es eines Grundes, einer »Triebfeder«, der die Willkür dazu veranlaßt, die vorgeschriebene Handlung auch subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes zu verknüpfen, oder einfacher: der Grund dafür, daß nach einem bestimmten Gesetz gehandelt wird, liegt daran, »[...] daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht.«¹²⁰ – Das erstere ist also die bloß theoretische Erkenntnis einer Pflicht durch ein vorhandenes Gesetz, letzteres ist die Pflicht selbst, die als Antrieb dafür sorgt, daß im Subjekt eine Verbindlichkeit für den Willen entsteht, dem Gesetz gemäß zu handeln.¹²¹

Handelt es sich nun um ethische Gesetze, also um das Sittengesetz selbst, geschieht eine Handlung aus Pflicht, deren Triebfeder selbst wiederum allein in der Pflicht besteht. Nur solche Handlungen verdienen nämlich nach KANT das Prädikat »moralisch«, denn sie geschehen »aus Pflicht«. Erfolgt aber eine Handlung nach dem Gesetz, die »[...] eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt [...]«¹²² und aus Eigennutz geschieht, dann ist sie bloß juridisch, und läßt lediglich auf die »Legalität« derselben schließen, denn sie erfolgt nur »pflichtmäßig«.

Dem äußeren Erscheinungsbild einer Handlung kann man aber noch lange nicht ansehen, ob sie nur »pflichtmäßig« oder tatsächlich »aus Pflicht« geschieht, da es bislang schwer möglich ist, in einen Menschen hineinsehen zu können. So mag eine Handlung zwar durchaus in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz stehen, aber wenn sie selbst aus irgendeiner Neigung oder aus einem Gefühl heraus, nicht aber »aus

¹¹⁷ vgl. ebd., A 2 f., Bd. IV; S. 508, f.

¹¹⁸ MS, (RL), AB 17, Bd. IV, S. 325

¹¹⁹ ebd., AB 13, f., Bd. IV, S. 323

¹²⁰ ebd., BA 14, Bd. IV; S. 323

¹²¹ vgl. ebd., AB 14, Bd. IV, S. 324

¹²² MS, (RL), BA 15, Bd. IV, S. 324

Pflicht« verrichtet wird, dann ist sie nur legal. So liefert KANT in seiner *Grundlegung* das Beispiel eines Krämers, der seine Kunden ehrlich bedient. Die Handlung des Krämers ist demgemäß in jedem Falle »pflichtmäßig«, weil nach öffentlichem Recht Betrug geahndet wird. Der Händler handelt daher womöglich aus bloßem Eigennutz, um nicht bestraft zu werden und obendrein bei seiner Kundschaft in gutem Licht zu stehen, solange er sie ehrlich bedient. Ob er dies allerdings auch »aus Pflicht« tut, ist seiner Handlung nicht anzusehen, sondern abhängig von seinem »guten Willen«. ¹²³

Eine Handlung »aus Pflicht« macht nach KANT nun zwar einen guten Willen aus, weil durch die Pflicht eine Willensbestimmung erfolgen soll, die frei von individuellen Neigungen und Gefühlen ist. Doch was veranlaßt nun den Menschen, sich von der Pflicht bestimmen zu lassen? – Angst vor Bestrafung oder die Erwartung irgendeines Vorteils sind auszuschließen, denn das wäre heteronome Willensbestimmung aus Eigennutz. Folglich muß es etwas anderes sein. Dieses andere findet KANT im Begriff der »Achtung«. Denn wenn Achtung auch

[...] ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. ¹²⁴

Pflicht erweist sich daher als »[...] die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz« ¹²⁵, wodurch der Mensch allein seine Freiheit und damit seine moralische Bestimmung erringt. Mit nicht geringem Pathos stimmt KANT daher geradezu einen Hymnus auf die Pflicht an:

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeiche- lung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher jenen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können? ¹²⁶

¹²³ vgl. GMS, BA 8, Bd. IV, S. 23

¹²⁴ GMS, BA 17, Anm., Bd. IV, S. 28

¹²⁵ ebd., BA 14, Bd. IV, S. 26

¹²⁶ KpV, A 154, Bd. IV, S. 209

Die Antwort hierzu liegt in der »[...] *Achtung erweckende[n] Idee der Persönlichkeit*«¹²⁷ des Menschen. Sie ist nämlich der Austragungsort, in dem der Mensch um sein moralisches Dasein ringt, um »[...] *die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur* [...]«¹²⁸. In ihr begreift er als *homo noumenon*¹²⁹ die Idee der Menschheit in seiner Person als heilig und erkennt damit seine Verbindlichkeit sich und jedem anderen Vertreter dieser Menschheit gegenüber: kein vernünftiges Geschöpf jemals nur als Mittel zum Zweck, sondern zugleich als »Zweck an sich selbst« zu betrachten.¹³⁰ Denn wenn der Mensch in sich, als Teil der intelligiblen Welt, seinen eigenen Zweck erkennt, so ist es seine Pflicht, seine Willkür in Hinblick auf eben diesen Zweck »aus Pflicht« zu bestimmen und wirklich zu machen. Denn sich selbst einen Zweck zu bestimmen, ist ein »[...] *Akt der Freiheit des handelnden Subjekts* [...]«¹³¹. Dementsprechend ergeben sich für ihn auch nur Verbindlichkeiten gegenüber der Menschheit, die sich einerseits auf ihn, da er Teil dieser Menschheit ist, als »Pflichten gegen sich selbst« richten, die sich andererseits in »Pflichten gegenüber anderen« niederschlagen. Denn nach »[...] *der bloßen Vernunft zu urteilen hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen)*«¹³².

Die Zwecke, auf die der Mensch seinen Willen hin orientieren soll, bestehen daher nach KANT in der Pflicht der »eigenen Vollkommenheit« und der »fremden Glückseligkeit«. Denn diese beiden Zwecke sind zugleich Pflicht, weil sie nicht aus Antrieben der sinnlichen Natur genommen werden, sondern Gegenstände sind, die sich der Mensch »[...] *zum Zweck machen soll*«¹³³, denn sie allein sind moralischer Natur und nicht technischer oder pragmatischer wie solche Zwecke, die der Mensch sich aufgrund seiner empirischen Natur gibt.¹³⁴

Nach eigener Glückseligkeit strebt schließlich ohnehin jeder Mensch, daher kann sie keine Pflicht sein, denn »[...] *was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört*

127 ebd., A 156, Bd. IV, S. 211

128 ebd., A 155, Bd. IV, S. 210

129 MS, (TL), A 65, Bd. IV; S. 550

130 vgl. KpV, A 155, 156, Bd. IV, S. 210

131 MS, (TL), A 11, Bd. IV, S. 514

132 ebd., A 106, Bd. IV, S. 577

133 MS, (TL), A 12, Bd. IV, S. 515

134 vgl. ebd., A 12, 13, Bd. IV, S. 515

nicht unter den Begriff Pflicht«¹³⁵. Umgekehrt kann fremde Vollkommenheit ebenso wenig Pflicht eines Menschen sein, da dies jeweils nur im eigenen Vermögen des jeweiligen Individuums selbst liegt. Und sich etwas als Pflicht setzen, das einem ohnehin unmöglich ist, widerspricht sich von selbst.¹³⁶

Das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst ist nach KANT folgendes:

Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz – ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugeordnet werden kann und zum moralische Zustände gehören mag.¹³⁷

Die Pflicht der »eigenen Vollkommenheit«, die nur in moralischem Zustand erreichbar ist, erfordert daher Pflichten gegenüber sich selbst sowohl als Sinnenwesen als auch als Vernunftwesen, da es dem Menschen nur in wechselseitiger Bezugnahme möglich ist, sich aufs Moralische hin zu orientieren. Schließlich erfordert es sowohl die Kultur des Verstandes, also die Pflicht, »*sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit [...], immer mehr zur Menschheit [...] empor zu arbeiten*«¹³⁸, als auch gleichzeitig der Kultur des Willens, die »*bis zur reinsten Tugendgesinnung [...] zu erheben*«¹³⁹ ist.

Pflichten gegenüber sich selbst als Naturwesen, liegen daher in der Selbsterhaltung, die Selbstmord oder Selbstschädigung als Laster verwirft¹⁴⁰, und in der Vermehrung seiner Naturvollkommenheit in pragmatischer Absicht, also in der Pflicht, seine »Geisteskräfte«, »Seelenkräfte« und »Leibeskräfte« zu fördern¹⁴¹, denn er ist es sich als Vernunftwesen gegenüber selbst »*[...] schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen [...]*«¹⁴²

¹³⁵ MS, (TL), A 13, Bd. IV, S. 515

¹³⁶ vgl. ebd., A 13, 14, Bd. IV, S. 516

¹³⁷ MS, (TL), A 104, Bd. IV, S. 576

¹³⁸ ebd., A 15, Bd. IV, S. 516

¹³⁹ ebd., A 15, Bd. IV, S. 517

¹⁴⁰ ebd., A 70 ff., Bd. IV; S. 553 ff.

¹⁴¹ vgl. MS, (TL), A 110 ff., Bd. IV, S. 580 ff.

¹⁴² MS, (TL), A 110, Bd. IV; S. 580

Pflichten gegenüber sich selbst als moralischem Wesen bestehen in der »Auf-
richtigkeit«¹⁴³ und

Lauterkeit [...] der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beimischung der
von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Trieb-
feder ist, und die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, sondern auch aus
Pflicht geschehen.¹⁴⁴

Lüge, als »[...] vorsätzliche Unwahrheit überhaupt [...]«¹⁴⁵, Geiz, als »[...] die Verengung sei-
nes eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen
Bedürfnisses«¹⁴⁶, und Kriecherei vor anderen¹⁴⁷ entspricht der »[...] Wegwerfung und
gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde«¹⁴⁸, die der Mensch in seiner Person verkörpert.
Sie machen ihn verächtlich und hindern ihn daran, seiner vollkommenen Bestimmung,
d. i. die moralische, näher zu kommen.

Die Pflichten gegenüber anderen zur Förderung ihrer Glückseligkeit beruhen auf
den Gefühlen der Liebe, verstanden als Wohlwollen bzw. als Nächstenliebe gegenüber
dem anderen, indem dessen Zwecke zu den eigenen gemacht werden¹⁴⁹, und in der Ach-
tung der »Würde der Menschheit in eines anderen Person [...]«¹⁵⁰ KANT bezeichnet diese
Pflichten insgesamt als Liebespflichten, die in »Wohltätigkeit«, »Dankbarkeit« und »Teil-
nehmung« bestehen. Wohltätigkeit besteht nun darin, anderen in ihrer Not beizustehen
und zu helfen, Dankbarkeit hingegen ist »[...] die Verehrung einer Person wegen einer uns
erwiesenen Wohltat.«¹⁵¹ Denn auf Wohltun sind alle Menschen angewiesen,

[...] weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die
Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen
sind.¹⁵²

Aus diesem Grund bedarf es auch der »Mitfreude« und dem »Mitleid« als Gefühle der
Teilnahme am Leben anderer, denn sie erst sind die »[...] Mittel zu[r] Beförderung des tä-

¹⁴³ ebd., A 84, Bd. IV; S. 563

¹⁴⁴ ebd., A 113, Bd. IV, S. 582

¹⁴⁵ ebd., A 85, Bd. IV, S. 563

¹⁴⁶ ebd., A 89, Bd. IV, S. 566

¹⁴⁷ vgl. ebd., A 93 ff., Bd. IV, S. 568, ff.

¹⁴⁸ MS, (TL), A 84, Bd. IV, S: 562

¹⁴⁹ vgl. ebd., A 116, ff., Bd. IV, S. 584, ff.

¹⁵⁰ MS, (TL), A 118, Bd. IV, S. 585

¹⁵¹ ebd., A 127, Bd. IV, S. 591

¹⁵² ebd., A 124, Bd. IV, S. 589, f.

tigen und vernünftigen Wohlwollens [...] unter dem Namen der Menschlichkeit (humanitas).«¹⁵³

Diesen Liebespflichten als Menschenhaß entgegengesetzt, sieht KANT in der

»[...] abscheuliche[n] Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude, [die] der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzutut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.«¹⁵⁴

Hinzu kommen Laster, die überdem die Achtung des anderen verletzen, indem man ihm mit Hochmut begegnet, übel nachredet oder verhöhnt.¹⁵⁵

1.1.2.1.3. DIE MAXIMEN

Der Wille erweist sich dann als »guter Wille« wenn er sich »aus Pflicht« zu einer Handlung bewegen läßt. Doch hat

[...] eine Handlung aus Pflicht [...] ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens [...].¹⁵⁶

Maximen stellen nach KANT also »[...] subjektive Prinzipien zu handeln [...]«¹⁵⁷ dar und sind »[...] nur für den Willen des Subjekts gültig«¹⁵⁸. Diese Maximen gilt es zu unterscheiden von objektiven Handlungsprinzipien, den praktischen Gesetzen, die als »[...] für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt [...]«¹⁵⁹ werden. Beides sind praktische Grundsätze, die »[...] eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten [...]«¹⁶⁰, da der Wille ja gerade das Vermögen ist, allein nach der Vorstellung von Grundsätzen zu handeln. Damit erweist sich jeder praktische Handlungsgrundsatz schon als »[...] ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt.«¹⁶¹

Da für den Menschen aber nicht nur die Vernunft willensbestimmend ist, treffen praktische Grundsätze als Imperative, als Sollen, auf den Willen. Diese sind »hypothe-

153 ebd., A 130, Bd. IV, S. 593

154 ebd., A 133, Bd. IV, S. 596

155 vgl. ebd., A 143, ff., Bd. IV, S. 603, ff.

156 GMS, BA 13, Bd. IV, S. 26

157 ebd., BA 52, Fußn., Bd. IV, S. 51

158 KpV, A 35, Bd. IV, S. 125

159 ebd.

160 ebd.

161 KpV, A 36, Bd. IV, S. 126

tisch«, solange sie auf einen empirisch gegebenen Zweck, auf ein beehrtes Objekt in der Sinnenwelt gerichtet und nur für das jeweils einzelne Individuum gültig sind. Sie beruhen also auf dem subjektiven Prinzip des Willens, den Maximen, und enthalten »[...] bloße Vorschriften der Geschicklichkeit [...]«¹⁶², um ein bestimmtes Ergebnis oder eine bestimmte Wirkung zu erzielen. »Kategorische« Imperative hingegen abstrahieren von jedem aus Sinnlichkeit gegebenen Zweck, von jeder materialen Bestimmung des Willens, und beziehen sich »[...] allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird [...]«¹⁶³. Sie erweisen sich damit als praktische Gesetze. Während also hypothetische Imperative bestimmte Handlungen anraten, damit eine bestimmte Absicht erreicht werden kann, ist es der kategorische Imperativ, der eine Handlung »aus Pflicht« »[...] gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist.«¹⁶⁴

Wie kann aber nun eine Maxime, als subjektives Prinzip des Willens, objektiv werden, so daß sie als »allgemeines Gesetz gelten« könne, so wie es das Sittengesetz fordert, um damit für jedes der Vernunft fähigen Wesens Gültigkeit zu erlangen? Denn solange die Maxime einen materialen Bestimmungsgrund zu ihrem Prinzip macht, bleibt sie der Sinnlichkeit verhaftet und damit fremdbestimmt, und kann daher kein praktisches Gesetz abgeben. Wenn man nun aber von einem Gesetz

[...] alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, [bleibt] nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung.¹⁶⁵

Die bloße Form der Maxime allein kann also zu einem allgemeinen Gesetz taugen. Wie diese Form, unabhängig von sinnlicher Bestimmung auszusehen hat, »[...] kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden.«¹⁶⁶ So stellt KANT beispielsweise die Frage, ob die subjektive Maxime, sein Vermögen mit allen sicheren Mitteln zu vergrößern, zu einem allgemeinen Gesetz taue, wenn man ein Depositum in Händen hat, dessen Eigentümer verstorben und keinen Nachweis dafür hinterlassen hat. Um zu sehen, ob nun die Maxime die Form eines Gesetzes annehmen kann, ist zu fragen, ob »[...] jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen

¹⁶² vgl. ebd., A 36, f. Bd. IV; S. 126

¹⁶³ KpV, A 38, Bd. IV, S. 127

¹⁶⁴ ebd. A 57, Bd. IV, S. 143

¹⁶⁵ ebd., A 48, f. Bd. IV, S. 136

¹⁶⁶ ebd., A 49, Bd. IV, S: 136

kann.«¹⁶⁷ Daß dies nicht sein kann, liegt auf der Hand. Denn ein solches Gesetz würde sich selbst ad absurdum führen und bewirken, daß niemand mehr ein Depositum hinterlegen würde.

Was KANT hier deutlich zeigt, ist, daß eine Maxime nur aufgrund ihrer Möglichkeit zur Verallgemeinerung für alle vernünftig handelnden Wesen als ein verbindliches, und damit notwendiges Gesetz werden kann. Geradezu rezeptartig liest sich das bei ihm folgendermaßen:

Deine Handlungen mußst du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatz betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere.¹⁶⁸

Wesentlich für die Prüfung der Maximen ist die Urteilskraft, denn sie muß danach sehen, ob »eine [...] in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht [...].«¹⁶⁹ Schließlich lebt und handelt der Mensch immer nur in der Sinnenwelt und ist keine körperlose Intelligenz. So scheint es die Urteilskraft besonders schwer damit zu haben, »[...] daß ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen [beruht], die in der Sinnenwelt geschehen, und also so fern zur Natur gehören, angewandt werden soll.«¹⁷⁰ So scheint es aber nur, denn das praktische Gesetz dient nicht der Handlungs-, sondern der reinen Willensbestimmung. Deshalb fragt die Urteilskraft danach, ob man die geplante Handlung der Maxime überhaupt wollen könne, wenn sie ein allgemeines Naturgesetz darstellte und der Mensch folglich diesem Gesetz unterworfen wäre. Denn »[w]enn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich.«¹⁷¹ Denn die Ethik gibt keine Gesetze für Handlungen, sondern nur für die Maximen der Handlungen vor.

1.1.2.2. DAS HÖCHSTE GUT

Zu seiner praktischen, d. i. seiner moralischen Bestimmung, gelangt der Mensch allein durch seine Freiheit, sich durch Selbstzwang dem Sittengesetz zu unterwerfen, da dieses

¹⁶⁷ ebd., A 49, Bd. IV, S. 136

¹⁶⁸ MS, (RL), AB 25, Bd. IV, S. 331

¹⁶⁹ KpV, A 119, Bd. IV, S. 186

¹⁷⁰ ebd., A 120, f. Bd. IV, S. 187

¹⁷¹ ebd., A 123, Bd. IV, S. 189

ihm erst die Teilhabe an der intelligiblen Welt erschließt. Und daraufhin zielt auch letztlich die Vernunft in ihrem vollen – praktischen – Gebrauch.

Nun bestimmt aber der kategorische Imperativ den Willen zur guten Tat nur durch die bloße Form der Maxime, d. h. sie abstrahiert von jedem sinnlich gegebenen Objekt als Bestimmungsgrund. Der Mensch aber lebt und handelt in der Erscheinungswelt. Läßt er sich nun durch das Sittengesetz bestimmen und handelt ihm gemäß »aus Pflicht«, so verleiht er dadurch zwar der »[...] Idee einer moralischen Welt [...] objektive Realität [...]«¹⁷², weil sie damit als »[...] eine bloße, aber doch praktische Idee, [...] wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll [...]«¹⁷³. Dennoch bedarf er dazu als Sinnenwesen zumindest eines Objekts des Willens, das nicht nur Form hat, sondern auch einen Inhalt vorstellt, auf den hin er sich orientieren kann, der seinem Handeln Sinn gibt und auf einen Zweck ausrichtet, auch wenn er nicht als Erfahrungswert in der Sinnenwelt gegeben ist. Dieses Objekt des Willens sieht KANT im »höchsten Gut« begründet, in dem »[...] Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht [...]«¹⁷⁴ werden, und das als Produkt der Vernunft mit »[...] dem moralischen Gesetz unzertrennlich zusammenhängt«¹⁷⁵.

Denn Tugend oder Glückseligkeit allein wären als Objekte für den Menschen, als »Bürger zweier Welten«, nicht hinreichend zur Bestimmung des Willens auf einen Endzweck hin. So mag der Mensch zwar immer nach Glückseligkeit streben, aber wäre sie sein höchster und letzter Zweck, so hätte ihn die Natur wohl besser mit Instinkt statt mit Vernunft ausgestattet, um ihn so auf diese Weise sicherer seine Bestimmung erlangen zu lassen, wie jedes andere Tier eben auch.¹⁷⁶ Zudem geht Glück immer auf Neigung, ist demgemäß empirisch und liegt daher für jeden Menschen individuell in einem anderen Objekt, erweist sich daher als untauglich für ein notwendiges Objekt des freien Willens, weil sie ihn heteronom bestimmen würde. Daher meint auch KANT:

[W]enn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.¹⁷⁷

172 KrV, B 836. Bd. II, S. 679

173 ebd.

174 KpV, A 204, Bd. IV, S. 242

175 ebd., A 205, Bd. IV, S. 242

176 vgl. GMS, BA 5, Bd. IV, S. 20

177 MS, (TL), A IX, Bd. IV, S. 506

Vor allem deshalb, weil ein glücklicher Mensch noch lange nicht unbedingt auch ein guter Mensch sein muß.

Aber auch mit der Tugend, als alleinigem Bestandteil des höchsten Gut, steht es nicht viel besser für den Menschen. Sie ist zwar das »oberste Gut« und die Glückseligkeit, mit der sie zusammen zum höchsten Gut gelangt, ist ihr untergeordnet, weil letzteres nun einmal »[...] jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.«¹⁷⁸ Aber der Mensch hat nur einen reinen, nicht aber einen heiligen Willen. Letzterer wäre ein Wille, »[...] der keiner dem moralischen Gesetz widerstrebenden Maxime fähig wäre[...]«¹⁷⁹, der also ohnehin mit dem Sittengesetz übereinstimmte und für den es folglich keine Nötigung darstellte, wie es für den unvollkommenen menschlichen Willen erforderlich ist. Denn er selbst wäre reine Tugend.

So verdienten tugendhafte Handlungen an sich selbst zwar Beifall und Bewunderung. Aber bloße Tugend, ohne die Hoffnung darauf, sich dereinst durch sittliches Verhalten der Glückseligkeit als würdig zu erweisen, wäre eine zu geringe Triebfeder für solches Verhalten.¹⁸⁰ Denn tugendhaftes Verhalten ist noch lange keine Gewähr für Glückseligkeit. So fragt die Vernunft nicht nur danach, was sie wissen kann und tun soll, sondern auch danach, was sie hoffen darf, wenn sie denn tut was sie soll:

[W]ie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können?¹⁸¹

Diese Hoffnung erhält nur in den Postulaten der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes einen zureichenden Grund. Denn damit die Tugend zur Vollkommenheit gelangt, indem sie mit dem moralischen Gesetz irgendwann einmal übereinzustimmen vermag, bedarf es eines »[...] ins Unendliche gehenden Progressus[...]«¹⁸². Der Mensch muß es also als möglich annehmen, daß seine Seele auch nach seinem physischen Tode fortbesteht, um diesen Zustand irgendwann einmal erreichen zu können, der ihm dann Glückseligkeit verheißt, wenn ein höchstes Wesen angenommen wird, das diesen Zu-

178 KpV, A 199, Bd. IV, S. 239

179 ebd., A 57, Bd. IV, S. 143

180 vgl. KrV, B 840, Bd. II, S. 682, f.

181 KrV, B 837, Bd. II, S. 679

182 KpV, A 220, Bd. IV, S. 252

stand in einer intelligiblen Welt »[...] als weise[r] Urheber und Regierer [...]«¹⁸³ garantiert.

Und deshalb trifft diese Hoffnung

[...] der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein, [nur dann ein], wenn Religion dazukommt.

Aber auch wenn das moralische Gesetz mit seinem Begriff des höchsten Guts zur Religion, »[...] als der Inbegriff aller Pflichten als göttlicher Gebote [...]«¹⁸⁴ führt, und damit auf einen Gott verweist, darf das nicht dazu verleiten, von ihm nun die moralischen Gesetze abzuleiten.

Denn diese waren es eben, deren innere praktische Notwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effekt zu geben, und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.¹⁸⁵

183 KrV, B 839, Bd. II, S. 681

184 MS, (TL), A 181, Bd. IV, S. 628

185 KrV, B 846, f., Bd. II, S. 686, f.

1.1.3. ZUR ERZIEHUNG

Als Folge aus KANT'S Wesensbestimmung und der daraus entwickelten Zielbestimmung des Menschen in seiner Ethik, ergibt sich notwendig die Pflicht der Erziehung des Menschen. Denn ihr obliegt es, seine

[...] Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, daß der Mensch seine Bestimmung erreiche.¹⁸⁶

Denn der Mensch soll Tugend bei sich hervorbringen, da dies der einzig angemessene Zustand ist, der dem Gebrauch seiner Vernunft in Freiheit vollständig entspricht. Sie, als die »[...] Stärke des Vorsatzes, [...] in Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen [...]«¹⁸⁷, soll durch Erziehung gefördert werden. Und da sie schließlich nicht angeboren ist, kann und muß sie gelehrt werden.¹⁸⁸

Erziehung zielt also darauf, dem moralischen Gesetz, als Gesetz der praktischen Vernunft »[...] Eingang in das menschliche Gemüt [und] Einfluß auf die Maximen desselben [zu] verschaffen [...]«¹⁸⁹ Um den Mensch aber dafür empfänglich zu machen, bedarf es dazu einiger Vorbereitung seines Verstandes. Dieser muß sich seiner Natur gemäß entwickeln können, gleichzeitig muß er aber auch geschult, d. h. zu seinem Gebrauche angeleitet werden. Dabei kommt es »[...] vorzüglich darauf an, daß Kinder denken lernen.«¹⁹⁰ Denn schließlich sollen sie irgendwann dahin gelangen, daß sie sich ihres »[...] Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«¹⁹¹ vermögen, und autonom den eigenen Willen bestimmen können. Alles andere wäre reine Dressur, bloße Abrichtung durch mechanische Unterweisung¹⁹², nach der das Kind gut behalten hat, was man ihm vorgegeben. Das Kind gäbe damit nur einen »[...] Gipsabdruck von einem lebenden Menschen«¹⁹³ ab, da es ja nicht seine eigenen Gedanken sind, die es von sich gibt und an denen es sein Handeln orientiert.

186 Päd., A 11, Bd. VI, S. 701

187 MS, (TL), A 163, Bd. IV, S. 617

188 ebd.

189 KpV, A 269, Bd. IV; S. 287

190 Päd., A 24, Bd. VI, S. 707

191 Aufklärung, A 481, Bd. VI, S. 53

192 vgl. Päd., A 24, Bd. VI, S. 707

193 KrV, B 864, Bd. II, S. 698

Um der Vernunft im Menschen also dazu zu verhelfen, daß sie in ihrer reinen praktischen Form zur Vollendung gelangen kann, muß Sittlichkeit zunächst empirisch eingelenkt werden. Aus diesem Grund unterscheidet KANT in seiner von Friedrich Theodor RINK (1770 – 1821) nachträglich verfaßten Vorlesung *Über Pädagogik* eine »physische« und eine »praktische« Erziehung. Beide zusammen müssen sich aber ergänzen und machen nur gemeinsam die ganze Erziehung aus. Schließlich muß ja gerade die Erziehung der Feststellung Rechnung tragen, daß der Mensch sowohl Sinnen- als auch Vernunftwesen ist. Und demgemäß hat Erziehung die Aufgabe, den Menschen zu disziplinieren, zu kultivieren, zu zivilisieren und schließlich zu moralisieren.¹⁹⁴

1.1.3.1. DIE PHYSISCHE ERZIEHUNG

Erziehung umfaßt Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung, wobei die beiden letzteren zur Bildung gehören. In ihrem Verlauf ist der Mensch zunächst Säugling, dann Zögling und schließlich Lehrling.¹⁹⁵

Die physische Erziehung besteht zunächst in der Verpflegung bzw. Wartung des Kindes »[...] entweder durch Eltern, oder Ammen, oder Wärterinnen.«¹⁹⁶ Es handelt sich hierbei also um »[...] die erste Erziehung [...]«¹⁹⁷ des Menschen überhaupt, die er als grundlegend für eine gesunde physische, psychische und auch praktische (Weiter-)Entwicklung benötigt.

Dieses Anfangsstadium der Erziehung hat nach KANT eigentlich vorerst nur negativ zu sein. D. h. für den Gang einer gesunden Entwicklung genügt es, »[...] die Natur nur nicht [zu] stören [...]«¹⁹⁸, das Kind sich frei entfalten zu lassen und dabei darauf zu achten, daß sich das Kind in seiner Freiheit nicht selber schadet. Zudem bedarf es keiner zusätzlichen Verzärtelung, indem man dem Kind in allen seinen Launen willfährt, oder übervorsichtiger Behütung, die das Kind nur verweichlicht und im Herzen verdirbt, weil man überflüssige Bedürfnisse dadurch schürt.¹⁹⁹

Im Gegenteil: Abhärtung heißt das Programm, nach dem hier, wenn überhaupt, verfahren werden muß. Denn harte Erziehung stärkt den Körper und verhindert bloße

194 vgl. Päd., A 22, f., Bd. VI, S. 706, f.

195 vgl. ebd., A 1, Bd. VI, S. 697

196 Päd., A 38, Bd. VI, S. 714

197 ebd., A 44, Bd. VI, S. 716

198 ebd., A 45, Bd. VI, S. 716

199 vgl. ebd., A 45, ff., Bd. VI, S. 716, ff.

Gemächlichkeit.²⁰⁰ Auf Werkzeuge oder künstliche Instrumente, wie beispielsweise auf das Leitband oder den Gängelwagen, ist dabei zu verzichten, da sie nur die natürlichen Fertigkeiten des Kindes in ihrer Entfaltung behindern und unterentwickelt lassen. Denn erst Widerstände oder Probleme, die man dem Kind nicht einfach aus dem Wege räumt, führen dazu, daß sich das Kind seiner eigenen Kräfte bedient und diese aus sich selbst hervorbringt.²⁰¹ Oftmals bedarf es »[...] *Information dazu, oft ist das Kind selbst erfindungsreich genug, oder erfindet sich selbst Instrumente.*«²⁰² Aber damit ist man schon beim positiven Teil der physischen Erziehung angelangt, nämlich bei der Bildung, bzw. bei der Kultur der Leibes- und Gemütskräfte.

Für die Bildung bedarf es allererst der Disziplin. Sie ist es nämlich, die die »Tierheit« in »Menschheit« verwandelt²⁰³ und dadurch seine »Wildheit«²⁰⁴ bezähmt, daß sie den Menschen den Gesetzen der Menschheit unterwirft, um ihn »[...] *den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen.*«²⁰⁵ Dieser Zwang ist nötig, weil der Mensch von Natur »[...] *einen so großen Hang zur Freiheit hat, daß, wenn er erst eine Zeitlang an sie gewöhnt ist, er ihr alles aufopfert.*«²⁰⁶ Diese Freiheit ist aber eine wilde Freiheit, die jeder Laune folgt und damit eigentlich Unfreiheit ist, da der Mensch nicht sie beherrscht, sondern sie ihn. Mit ihr läßt er sich heteronom durch seine Neigungen bestimmen, da sie nicht den Gesetzen der Vernunft, mithin des eigenen Willens, unterworfen ist.²⁰⁷

Die – autonome – Freiheit, muß also durch Zwang erst kultiviert werden. Doch soll dies nicht durch Zwang geschehen, der zuerst den Willen bricht, damit sich das Kind dann fügt, denn solch eine Disziplin wäre sklavisch. Vielmehr muß das Kind »[...] *immer seine Freiheit fühlen, doch so, daß es nicht die Freiheit anderer hindere; es muß daher Widerstand finden*«²⁰⁸ – sowohl bei der Kultur des Leibes, als auch bei der Kultur seiner Gemütskräfte.

200 vgl. ebd., A 58, Bd. VI, S. 722

201 vgl. ebd., A 62, f., Bd. VI, S. 724, f.

202 Päd., A, 64, Bd. VI, S. 725

203 vgl. ebd., A 2, Bd. VI, S. 697

204 vgl. ebd., A 22, Bd. VI, S. 706

205 Päd., A 4, Bd. VI, S. 698

206 ebd.

207 vgl. ebd.

208 Päd., A 58, Bd. VI, S. 722

Der Körper soll »[...] zum Gebrauch der willkürlichen Bewegung [...]«²⁰⁹ geschickt gemacht werden, d. h. er braucht »[...] Stärke, Geschicklichkeit, Hurtigkeit und Sicherheit [...]«²¹⁰, die er sich am besten durch das Spiel im Freien erwirbt und gleichzeitig damit auch die Organe seiner Sinne fördert.²¹¹

Die Kultur der Seele, bzw. die Bildung des Geistes gehört nach KANT insofern noch zur physischen Bildung, als es darum geht, sie als Gaben der Natur dementsprechend zu entwickeln, daß sie zu ihrem Gebrauch auch tauglich sind. Der Unterschied von der moralischen bzw. praktischen Bildung liegt also darin, daß letztere davon handelt, der Freiheit Gesetze zu geben, erstere aber nur die Natur bildet, sie kultiviert.²¹²

Die physische Kultur des Geistes teilt KANT nun ein in eine »freie« und eine »scholastische«. Während die freie Geisteskultur sich im Spiel betätigt und Muße mit sich bringt, die der Erholung dient, erfordert die scholastische Zwang, »[...] und das nennet man arbeiten.«²¹³ Denn Arbeit ist zweckgerichtetes Beschäftigtsein, »[...] man unternimmt sie einer andern Absicht wegen.«²¹⁴ Der in der Arbeit zugrundeliegende Zwang besteht also darin, seine Zwecke erst durch sie erreichen zu können und ist daher, als tätige Geschäftigkeit, Grundbestandteil menschlichen Daseins. Schließlich ist die Natur nicht so für den Menschen eingerichtet, daß er wie in einem Schlaraffenland leben kann, wo ihm gleich alles zur Verfügung steht, wessen er nur bedarf. So ist es denn auch eine falsche Vorstellung

[...] daß, wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären, sie da nichts würden getan, als zusammengesessen, arkadische Lieder gesungen, und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde sie gewiß eben so gut, als andere Menschen, in einer ähnlichen Lage gemartert haben.²¹⁵

Ohne den Zwang der Arbeit würde der Mensch daher nie dazu fähig sein, seine Kräfte angemessen für seine Zwecke gebrauchen zu lernen. Durch sie erst findet er seine größte Zufriedenheit, nämlich in der Ruhe nach der Arbeit, wenn er sein Ziel erreicht hat.²¹⁶

209 ebd., A 64, Bd. VI, S. 725

210 ebd., A 64, Bd. VI, S. 725

211 vgl. ebd., A 64, ff., Bd. VI, S. 725, ff.

212 vgl. ebd., A 71, Bd. VI, S. 728, f.

213 Päd., A 72, Bd. VI, S. 729

214 ebd., A 74, Bd. VI, S. 730

215 ebd., A 76, Bd. VI, S. 730

216 vgl. ebd., A 77, Bd. VI, S. 730

Und daran sollen die Kinder gewöhnt werden, daß sie nämlich durch Arbeit sich selbst die Dinge verschaffen, die sie benötigen oder aber haben wollen. Die beste Gelegenheit hierfür sieht KANT in der Einrichtung der Schule, denn sie »[...] ist eine *zwangmäßige Kultur*«. ²¹⁷

Die Kultur der Gemütskräfte geschieht nun nicht nur in der (schulischen) Erziehung, sondern, »[...] so ist zu bemerken, daß sie immer fortgeht« ²¹⁸, also die gesamte Lebensspanne umfaßt. KANT unterscheidet nach unteren und oberen Gemüts- bzw. Verstandeskräften. Die untern bestehen im Erkenntnisvermögen, den Sinnen, der Einbildungskraft, dem Gedächtnis, der Stärke der Aufmerksamkeit und dem Witz. Die oberen sind Verstand, Urteilskraft und Vernunft. ²¹⁹

In der scholastischen Bildung ist nun darauf zu achten, daß jede Gemütskraft nicht einzeln, sondern in Beziehung auf die anderen, die unteren also immer in Rücksicht auf die oberen, kultiviert werden, weil die unteren für sich selbst keinen Wert haben: So ist zwar z. B. ein gutes Gedächtnis durchaus von Vorteil, aber ohne das dazugehörige Urteilsvermögen, um zu wissen, welcher Gedächtnisinhalt in einer speziellen Situation angebracht ist, ist man dann nur »[...] ein lebendiges Lexikon« ²²⁰.

Den Verstand, als das Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen, also der Regeln, kann man zunächst passiv bilden, indem man ihm Beispiele zu einer Regel gibt, oder man ihn die Regel aus Einzelfällen bilden läßt.

Die Urteilskraft, als das Vermögen, das Allgemeine auf das Besondere anzuwenden, oder das Besondere als Spezialfall des Allgemeinen zu erkennen bzw. das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren zeigt,

[...] welcher Gebrauch vom Verstande zu machen ist, [...] denn sie ist erforderlich um, was man lernt, oder spricht, zu verstehen, und um nichts, ohne es zu verstehen, nachzusagen. ²²¹

Die Vernunft, als das Vermögen, Gründe, also die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern, einzusehen, ist hier noch eine durch den Lehrer »geleitete«, der nicht nur als »Informator« fungieren soll, sondern auch als »Führer« sokratisch die Vernunftfer-

²¹⁷ Päd., A 77, Bd. VI, S. 731

²¹⁸ ebd., A 78, f., Bd. VI, S. 731

²¹⁹ vgl. ebd., A 87, Bd. VI, S. 735

²²⁰ Päd. A 79, Bd. VI, S. 731

²²¹ ebd., A 89, f., Bd. VI, S. 736

kenntnisse aus den Schülern herausholen soll, statt irgendwelche in den Schüler hineinzutragen.²²²

So gilt grundsätzlich, daß im Unterricht das Wissen mit dem Können verbunden wird, ferner das Wissen mit dem Sprechen und schließlich das Wissen vom bloßen Meinen und Glauben unterschieden wird.²²³ Nur »in der Art bereitet man einen richtigen Verstand vor [...]«²²⁴ und kultiviert die Gemütskräfte. Denn erst in der Anwendung dessen, was man lernen soll, erweist sich, ob man es verstanden hat. Daher hat das Verstehen

[...] zum größten Hilfsmittel das Hervorbringen. Man lernt das am gründlichsten, und behält das am besten, was man gleichsam aus sich selbst lernt.²²⁵

Aber die physische Ausbildung der Gemütskräfte allein reicht noch nicht aus, daß die Kinder dadurch schon das Gute wollen. Daher muß die physische Erziehung um die praktische ergänzt werden.

1.1.3.2. DIE PRAKTISCHE ERZIEHUNG

Zur sittlichen Erziehung legt KANT in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* und in seiner *Metaphysik der Sitten* eine *Ethische Methodenlehre* vor. Sie macht den Kern seiner praktischen Erziehung aus, durch die der Mensch gebildet werden soll,

[...] damit er wie ein freihandelndes Wesen leben könne. [...] Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten, und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen innern Wert haben kann.²²⁶

Die *Ethische Methodenlehre* besteht zum einen aus der *Ethischen Didaktik*, zum anderen aus der *Ethischen Asketik*. Sie muß also einerseits systematisch »gelehrt«, gleichzeitig aber auch »geübt« werden. Da allein mit der bloßen

[...] Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird [...], denn man kann nicht alles sofort, was man will.²²⁷

222 vgl. ebd., A 87, ff., Bd. VI, S. 736, ff.

223 vgl. ebd., A 83, f., Bd. VI, S. 733, f.

224 Päd., A 84, Bd. VI, S. 734

225 ebd., A 89, f. Bd. VI, S. 736

226 ebd., A 35, Bd. VI, S. 712

227 MS, (TL), A 163, Bd. IV, S. 617

Die Lehre der Tugend geschieht hauptsächlich im Gespräch zwischen Lehrer und Zögling. Dabei hat der Lehrer Hebamme der Gedanken des Schülers zu sein, denn die Grundsätze der Tugend lassen sich »[...] aus der gemeinsten Menschenvernunft[...]«²²⁸ heraus entwickeln.

»Das erste und notwendigste doktrinale Instrument der Tugendlehre [...]«²²⁹ sieht KANT daher in einem moralischen Katechismus, weil man durch ihn Antworten aus »[...] der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, [die in leicht veränderter Form der Ausdrücke] seinem Gedächtnis anvertraut werden.«²³⁰ Dieser moralische Katechismus muß in jedem Fall zeitlich vor einem religiösen in Anwendung gebracht werden, da nur »[...] durch rein moralische Grundsätze der Überschrift von der Tugendlehre zur Religion getan werden«²³¹ kann.

Worauf es besonders bei diesem moralischen Katechismus ankommt, ist, daß das Pflichtgebot, das sich aus ihm heraus ableiten läßt, allein auf rein sittliche Prinzipien gegründet wird und nicht auf irgendwelche Neigungen. Überdies muß die »[...] Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Täter selbst) [...] überall hervorstechend dargestellt werden.«²³²

Als technisches Mittel der Tugendbildung dient das »[...] gute Beispiel an dem Lehrer selbst [...] und das warnende an anderen.«²³³ Denn Nachahmung kann zunächst helfen, Maximen für die erste Willensbestimmung annehmen zu können. Allerdings taugen sie nicht zur Begründung von Tugendmaximen, da für die autonome Vernunft nicht die Vergleichung mit anderen zur Willensbestimmung als Triebfeder dienen kann, sondern immer nur der Vergleich mit der Idee der Menschheit selbst, letzthin also mit dem moralischen Gesetz. Daher ist es von Nachteil, wenn der Lehrer seine Schüler untereinander vergleicht und einen dem anderen vorzieht, indem er dem einen sagt, er solle sich ein Beispiel an dem vorzüglicheren Schüler nehmen. Dies fördert nur Neid und falsche Gesinnung.²³⁴

Die Asketik nun soll den Schüler stärken, seine Neigungen zu bekämpfen, damit sie nicht die Oberhand über sein Tun gewinnen. Daß dazu oftmals einige Lebensfreude

228 ebd., A 166, Bd. IV, S. 619

229 ebd., A 165, Bd. IV, S. 618

230 ebd., A 166, Bd. IV, S. 619

231 ebd., A 166, Bd. IV, S. 618, f.

232 ebd., A 173, Bd. IV, S. 623

233 ebd., A 167, Bd. IV, S. 619

234 vgl. ebd., A 167, f. Bd. IV, S. 619, f.

geopfert werden muß, weil es ja darum geht, »[...] die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Ergötlichkeiten zu entbehren«²³⁵, ist nicht immer leicht einzusehen und kann einen daher verdrießlich machen. Deshalb muß die Erfüllung der Pflicht »auf das wackere und fröhliche Herz [gerichtet sein], das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurs.«²³⁶ Denn sonst macht die Tugendpflicht mürrisch, und man flieht sie lieber, als daß man sie befolgt. Daher ist es unerläßlicher Bestandteil der Tugendpflicht, sich bei ihrer Ausübung in eine »[...] fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen.«²³⁷ Am besten ist dies dadurch zu erreichen, daß man sich bei der Pflichterfüllung seiner Freiheit bewußt wird, nicht der Neigung, dem Laster, nachgegeben zu haben, und dadurch »[...] keiner vorsätzlichen Übertretung [...]«²³⁸ schuldig geworden zu sein.

Dazu können Beispiele hilfreich sein, in der die Tugend in ihrer vollendeten Reinheit dargestellt wird. Denn dadurch erst entfaltet sie ihre größte Kraft auf das Gemüt, und stimmt den Willen darauf ein, sie zu befolgen. KANT selbst liefert hierzu das Beispiel eines redlichen Mannes, der dazu bewegt werden soll, eine unschuldige Person zu verleumden. Zunächst werden ihm Gewinne in Aussicht gestellt, die er ausschlägt. Dann droht man ihm mit Verlusten: Freunde kündigen ihm die Freundschaft auf, Verwandte drohen, ihn zu enterben, ja schließlich wird ihm der Verlust seiner Freiheit und endlich der Tod angedroht, so daß schließlich seine eigene Familie ihn anfleht, nachzugeben. Er schlägt jedoch alles aus und bleibt seinem Vorsatz der Redlichkeit treu.²³⁹ Auf einen jugendlichen Zuhörer, so meint KANT nun, wird solch ein Beispiel die Wirkung haben, daß dieser stufenweise

[...] von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können [gelangen wird].²⁴⁰

235 MS, (TL), A 176, Bd. IV, S. 625

236 ebd., A 176, f., Bd. IV, S. 625, f.

237 ebd., A 177, Bd. IV, S. 626

238 ebd., A 177, Bd. IV, S. 626

239 KpV, A 277, f. Bd. IV, S. 292, f.

240 ebd., A 277, Bd. IV, S. 293

Denn in solchen Beispielen zeigt sich, daß die »[...] Tugend nur darum so viel wert [ist], weil sie so viel kostet, nicht weil sie etwas einbringt.«²⁴¹ Je reiner Sittlichkeit also dargestellt wird, umso größer muß ihre Wirkung aufs Herz sein, denn sie macht den Lehrling auf »[...] das Bewußtsein seiner Freiheit aufmerksam [...]«²⁴², und fördert die Achtung für sich selbst, da man dazu fähig ist, zu »können«, was man »soll«.

Bei der Darbietung von Beispielen ist allerdings Vorsicht geraten: Romanhelden sind für die Darstellung der Sittlichkeit nicht geeignet, sie erfüllen das Herz nur mit »schmelzenden weichherzigen Gefühlen, [und] hochfliegenden, aufblähenden [...] Anmaßungen [...]«²⁴³ die der Pflicht zuwiderlaufen.

Vielmehr soll die Urteilskraft geübt werden an Beispielen aus

[...] Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht [...] Belege zu den vorgelegten Pflichten an der Hand zu haben [...] um den mindern oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken.«²⁴⁴

Denn anhand solch kasuistischer Übungen wird die Urteilskraft in ihrer Beurteilung geschärft, ob Handlungen dem moralischen Gesetz gemäß sind, ob sie nur aus Legalität oder wirklicher Moralität heraus verrichtet werden. Solche Übung fördert schließlich das Interesse am moralischen Gesetz selbst und läßt dadurch hoffen, daß es letztendlich Eingang beim Zögling findet²⁴⁵,

weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.²⁴⁶

241 ebd.

242 ebd., A 286, Bd. IV; S. 298

243 ebd., A 280, Bd. IV, S. 294

244 ebd., A 275, Bd. IV, S. 290, f.

245 vgl. ebd., A 284, f. Bd. IV, S. 296, f.

246 MS, (TL), A 175, Bd. IV, S. 625

I.2. KAMLAH

I.2.I. ZUR ANTHROPOLOGIE

I.2.I.I. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ALS ANTHROPOLOGIE DES DRITTEN WEGES

KAMLAH sieht die Aufgabe der philosophischen Anthropologie darin, »philosophierend Anthropologie«²⁴⁷ zu betreiben, um dadurch Antworten darauf zu finden, wie »[...] der bedürftige und bedrängte Mensch, der jeder von uns ist [...]«²⁴⁸, leben »kann« und leben »soll«, damit er nicht gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen versagt.²⁴⁹

Denn um leben zu können, bedarf der Mensch eines philosophisch geklärten Menschenbilds, eines Selbstverständnisses, oder besser einer

»Lehre«, d. h. eines Gefüges *genereller Sätze*, sowohl allgemeiner Sätze, die »deskriptiv« sagen, wie es sich mit dem Menschen verhält, als auch allgemein verbindlicher »Normen«, die sagen, wie sich der Mensch verhalten soll.²⁵⁰

Solch eine Lehre gilt es nach KAMLAH neu zu entwickeln, da die bisherigen Systeme der Religion und der objektiven Wissenschaften für den modernen »Menschen in der Profanität« keine verbindlichen Antworten mehr zu geben vermögen. Denn dieser Mensch ist ein »[...] Mensch ohne Religion [...]«²⁵¹, der zwar durchaus gerne glauben will,

[...] aber er möchte sich auch »nichts vormachen«. Er möchte keinen bergenden Trost finden, der nicht zugleich die Wahrheit wäre, und dieses Anliegen kann sich ihm nicht schon dadurch erfüllen, daß noch jede Religion sich selbst als die Wahrheit angeboten hat. So sieht er sich dann doch immer wieder, wenn auch noch so oft enttäuscht, an die Mühe des Denkens verwiesen.²⁵²

Denn während der vorneuzeitliche antike und mittelalterliche Mensch noch ein geschlossenes Weltbild in Mythos und Religion finden konnte, das ihm Antworten auf alle Fragen lieferte, die seine Existenz betreffen (woher komme ich?, wozu bin ich?, wie kann und soll ich leben?, wohin gehe ich?), sind diese Erklärungsmodelle dem profanen Menschen nicht mehr zugänglich, weil ihm der Glaube daran gänzlich verloren gegangen ist.

247 PA, S. 12

248 ebd., S. 14

249 vgl. ebd., S. 12

250 PA, S. 17

251 Profanität, S. 7

252 ebd.

Die Ursache hierfür sieht K A M L A H in der »prometheischen Selbstsicherheit«²⁵³ der Vernunft, die mit Beginn der Neuzeit einsetzt und die durch die Hervorbringung der objektiven Wissenschaften sich befleißigt, die Himmel zu entleeren, da nun der Mensch es ist, der selbstsicher über sein Dasein verfügt, indem er den Geheimnissen seiner Existenz mittels wissenschaftlicher Forschung immer näher zu kommen glaubt, da sie augenscheinlich als einzige die Wahrheit zutage fördert.²⁵⁴

Die Neuzeit bringt also als neues Paradigma ein mechanistisches Weltbild hervor, das die Wissenschaft zunehmend von der Philosophie und Religion abkoppelt²⁵⁵, um der Vernunft zu ihren Möglichkeiten zu verhelfen, und fördert dadurch eine Dualität, die den Körper von seinem Geist abspaltet, wodurch ersterer als bloßer Gegenstand der Forschung betrachtet werden kann, der allein physikalischen Gesetzmäßigkeiten folgt, letzterer aber keiner kritischen Nachprüfung standhält, da er nicht beweisbar ist.²⁵⁶ Wer dennoch

[...] an einem Menschenbild »festhalten« möchte, das neben dem Leib auch die »Seele« kennt, der muß nun die Lösung des »Leib-Seele-Problems« zu erringen trachten.²⁵⁷

Dies ist ein Problem, das nach K A M L A H allerdings erst »[...] unter dem Banne der Physik entstanden[e] [...]«²⁵⁸ ist.

Einhergehend mit diesem neuen Paradigma der entfesselten Vernunft ist gleichzeitig ein

[...] erschreckendes Dilemma hervorgetreten, das Mißverhältnis von triumphaler geistig-technischer Weltbemächtigung einerseits, menschlichem Versagen, schweren Katastrophen, unabsehbaren Notlagen andererseits.²⁵⁹

Das allein durch wissenschaftliche Vernunft nur technisch Machbare und Erforschbare erweist sich schließlich nicht als tragfähig zur Daseinsbewältigung und läßt den Menschen mit seinen Nöten und seiner Bedürftigkeit allein. Denn das ganze, durch Forscher-

253 UEG, S. 35

254 vgl. LP, S. 146, ff.

255 vgl. Vernunft, S. 21, f.

256 vgl. PA, S. 28, ff.

257 PA, S. 30

258 ebd.

259 UEG, S. 7

drang angehäufte Wissen enthält selbst keinen Hinweis auf seine sinnvolle Anwendung in sich. Sinn hat dieses neue Wissen nur, wenn es der Mensch für sich fruchtbar macht, indem er es durch vernünftiges Nachdenken und in ethischer Verantwortung dafür verwendet, zu einem gelingenden Leben beizutragen für sich und seine Mitmenschen, mithin für seine ganze Umwelt.

So war zwar

[d]as Wissen früherer Jahrhunderte [...] dürftig, aber für den Menschen tragfähig. Das moderne Wissen ist äußerst reichhaltig, aber für den Menschen zu dürftig.²⁶⁰

Allerdings ist der Weg zurück zu einem Wissen, in dem der Mensch sich aufgehoben und geborgen fühlt, nicht mehr zu beschreiten. Mit dem Genuß vom Baum »[...] einer neuen, wahren und wahrhaft mächtigen Erkenntnis, [ist der Mensch] noch einmal aus einem Paradiese ausgetrieben worden.«²⁶¹ Und dieses Wissen von der sogenannten Realität der Welt bezahlt er mit dem Preis des »[...] Nichtwissen[s] von sich selbst.«²⁶²

Auch wenn der Mensch heute diesen Sachverhalt mit Wahrheitspathos umgibt und darauf beharrt, daß er sein früher einheitliches Wissen und die befriedigende Einfügung in die Welt mit dem Preis der Wahrheit bezahlt hat²⁶³, ist all seine neue Wahrheit unzureichend dafür, an den Menschen selbst heranzukommen. Er nämlich »[...] bleibt ausgeklammert, solange wir auf der Grundlage der neuzeitlichen Physik z. B. biologisch, physiologisch, medizinisch den Menschen erforschen.«²⁶⁴

Denn alle Wahrheit, die die neuen objektiven Wissenschaften hervorzubringen vermögen, basiert auf strenger »methodische[r] Reduktion«²⁶⁵, die nach dem »Prinzip der interpersonalen Verifizierung«²⁶⁶ vom individuellen Menschen und seiner Lebenslage abstrahiert, indem sie ihn standardisiert. Auf dieser »Abblendung«²⁶⁷ beruht der ganze Erfolg der neuzeitlichen Wissenschaft, gleichzeitig aber auch der Mißerfolg der bisherigen Anthropologie.²⁶⁸ Denn wer sich bspw. mit dem eigenen Tod oder dem eines geliebten

²⁶⁰ LP, S. 147

²⁶¹ Profanität, S. 11

²⁶² ebd.

²⁶³ vgl. LP, S. 147

²⁶⁴ PA, S. 14

²⁶⁵ ebd., S. 15

²⁶⁶ ebd., S. 14

²⁶⁷ ebd.

²⁶⁸ vgl. PA, S. 15

Menschen konfrontiert sieht, »[...] dem hilft es gar nichts mehr zu wissen, daß der Tod des Individuums die Arterhaltung fördert.«²⁶⁹

Aber mit der Suche nach objektiver Wahrheit ist die Suche nach »Existenzwahrheit« nicht verlorengegangen, sondern nur verdeckt worden, nämlich die Suche nach einem sinnvollen, wahren Lebensentwurf, die Suche nach einem »[...] gelingende[n], von seinem Wozu sicher getragene[n] Leben[s]«²⁷⁰, nach der »vera humanitas«. Da sich aber der christliche Offenbarungsglaube hierzu als unzureichend für den menschlichen Verstand erweist, hat sich die Existenzphilosophie angeschickt, zu solcher »Existenzerhellung« beizutragen. Allerdings, so KAMLAH, hat sie sich als außerstande gezeigt, »[...] sich vernünftig argumentierender Rede zu bedienen [und] hat sich zu Unrecht auf eine ›Gewißheit‹ zurückgezogen, die sich nur ›appellierend‹ bekunden kann«²⁷¹. Damit aber erweist sie sich zu sehr als »[...] der christlichen Verkündigung verwandt«²⁷², an die der »profane« Mensch ja nicht mehr ohne weiteres anknüpfen kann, da ihre Antworten allein auf Überzeugungen und Gewißheiten beruhen, deren man bestenfalls »innewird«, die man aber schlecht »vernünftig« nachvollziehen kann.²⁷³ So hat sie sich zuletzt nur wortgewaltig in Szene gesetzt, um in der »[...] Variante der ›Seins‹-Verkündigung, am Horizont des Jahrhunderts auf[z]ugehen und wie ein Gewölk wieder [zu] verschwinden.«²⁷⁴

Mit den objektiven Wissenschaften einerseits und der Religion und Existenzphilosophie andererseits, ergibt sich also folgende paradoxe Situation:

Wir haben die allersicherste Wahrheit, aber sie geht uns nichts mehr an. Oder wir haben eine erlösende Gewißheit, aber wir wissen nicht sicher, ob sie sich auf Wahrheit gründet.²⁷⁵

Als Ausweg aus dieser verfahrenen Situation, bietet KAMLAH einen neuen, einen dritten Weg an, den die Anthropologie beschreiten muß, um damit in der Lage zu sein, die drängenden Fragen des heutigen Menschen zu beantworten, also einen Weg zwischen dem ersten Weg der reinen Wissenschaft und dem zweiten Weg des bloßen Offen-

269 MM, S. 12

270 WWE, S. 64

271 PA, S. 15

272 ebd.

273 vgl. WWE, S. 64, ff.

274 PA, S. 15

275 WWE, S. 59

barungsglaubens und der Existenzphilosophie. Beide Wege haben sich als Holzwege erwiesen und nur zu einer »[...] *Doppelheit von Wissen und Glauben* [...]«²⁷⁶ geführt, zu miteinander konkurrierenden Ansprüchen, die Wahrheit über das Dasein des Menschen zu kennen.

Denn eine Anthropologie, die sich nur wissenschaftlich mit dem Menschen beschäftigt, indem sie ihrem Gegenstand, d. i. dem Menschen, »[...] *distanziert gegenübersteh[t] und ihn dadurch gleichsam verkürz[t]*«²⁷⁷, kann wohl kaum Aufschluß darüber geben, wie dieser Mensch mit seinem Leben fertig werden kann. Dazu genügt es nämlich nicht, sein Wesen dadurch bestimmen zu wollen, indem man ihn mit Tieren vergleicht, oder indem man summarisch auflistet und deskriptiv beschreibt, was den Menschen denn nun letztendlich ausmacht. Solch eine rein »szientistische« Vorgehensweise der objektiven Wissenschaften, gemäß moderner »Reduktionsmethodik«, läßt jedes Verständnis vom und für den Menschen vermissen.²⁷⁸

Ebenso muß eine Anthropologie, die zwar auf Lebensfragen des Menschen reflektiert, gleichzeitig aber Gewißheit und Vertrauen in den richtigen Glauben verlangt, wie es Theologie und Existenzphilosophie tun, indem sie eine scharfe Trennlinie »[...] *zwischen Glauben und Existenzerhellung einerseits und Wissenschaft andererseits*«²⁷⁹ ziehen, zwangsläufig in der Aporie enden, da auch sie sich damit den Weg zum Verständnis des Menschen versperrt.

Dem Menschen kann man sich aber nur nähern durch Verstehen. Denn das Verhalten eines anderen kann nicht anders erforscht werden, als daß »[...] *wir uns in andere Menschen verstehend hineinversetzen* [...]«²⁸⁰. Nur so ist herauszufinden, welches Selbstverständnis er von sich hat, in welcher Situation er sich sieht. Sich in den anderen hineinzuversetzen wird allerdings erst möglich durch das Medium der Sprache:

Jemand verhält sich so und so, das verstehe ich nur, weil ich mich auch schon so und so verhalten habe oder verhalten könnte und weil wir miteinander Wörter erfunden haben, mit denen wir uns über dergleichen verständigen.²⁸¹

276 ebd., S. 21

277 vgl. PA, S. 17

278 vgl. PA, S. 21

279 PA, S. 21

280 ebd., S. 16

281 ebd.

Nur dadurch also, daß wir miteinander sprechen und einander verstehen, können individuelle Erfahrungen von Menschen weitergegeben und damit gleichzeitig auch für andere zugänglich gemacht werden. Dies ist auch der Grund, weshalb philosophische Anthropologie »[...] von der jedermann geläufigen Umgangssprache und von der jedermann erreichbaren Lebenserfahrung als ihren zwei Quellen [...]«²⁸² auszugehen hat. Denn diese beiden Quellen bilden gemeinsam den Rahmen, in denen sich menschliches Dasein abspielt.

Daher betrachtet es KAMLAH auch als Aufgabe der philosophischen Anthropologie, eine Terminologie auszubilden und zu entwickeln, die es möglich macht, diese Erfahrungen von jedermann für jedermann zu gewinnen und fruchtbar zu machen.²⁸³ Um dies zu erreichen, greift sie dazu auf die Umgangssprache zurück, weil diese unverfälscht den Menschen in seinem Selbstverständnis widerspiegelt und allein deshalb »[...] verlässlicher als die Bildungssprache [...]«²⁸⁴ ist. Schließlich hat sie sich

[i]m Halbdunkel des Wechselspiels von Reden und Handeln [...] ausgebildet und sich unserem »Umgang« mit der Welt und den Mitmenschen im Laufe der Jahrtausende geschmeidig angepaßt.²⁸⁵

Eine solche anthropologische Terminologie muß allerdings erst »[...] durch eine sprachkritische Grundlegung [...]«²⁸⁶ hergestellt werden, ebenso wie es KAMLAH – gemeinsam mit Paul LORENZEN (*1915) – in der *Logischen Propädeutik* für die Logik unternommen hat. Erst so kann der Fehler vermieden werden, wieder »[...] in die Terminologien der Bildungssprache und [...] ihrer Fragwürdigkeit«²⁸⁷ zu verfallen. Und eben dies ist KAMLAHS Absicht in seiner *Philosophischen Anthropologie: Eine sprachkritische Grundlegung und Ethik*.

Denn nur auf diese Weise kommt man dem eigentlichen Gegenstand der Anthropologie, nämlich dem »Mensch[en], der wir selber sind«²⁸⁸, auf die Spur. Dieser Mensch ist der profane Mensch, der keiner Tröstung durch irgendwelche sich als Wahrheit postulierende Systeme mehr zugänglich ist und »[...] dessen soziale Lebenswelt geprägt ist durch

282 ebd., S. 20

283 vgl. PA, S: 19

284 PA, S: 16

285 ebd.

286 ebd., S. 17

287 ebd.

288 ebd., S. 20

*Wissenschaft, Technik, Industrialisierung.*²⁸⁹ Es ist der Mensch, dessen »[...] *bedürftige[s] und bedrängte[s]* ›Selbst‹ [...]«²⁹⁰ sich »im Wirkungsfeld der neuzeitlichen Aufklärung«²⁹¹ befindet, gleichzeitig aber auch nicht vorbehaltlos »[...] *hinter den antiken Ursprung der Vernunft* [...]«²⁹² zurückgehen kann, unterscheidet letztere doch schon vor aller neuzeitlichen Vernunft wahre von scheinbaren Bedürfnissen, weiß zu unterscheiden zwischen »Schein« und »Sein«²⁹³, weiß also um die Bedürftigkeit des Menschen nach wahren und wahrhaften Gütern, die das Leben lebenswert machen.

Der dritte Weg der Anthropologie besteht daher in der Aufgabe, anknüpfend an die praktische Philosophie der Antike,

[...] unser Verhalten und Handeln betreffende, jedermann irgendwann umtreibende Fragen anzugehen, ohne dabei auf die Mittel vernünftiger Argumentation zu verzichten.²⁹⁴

Denn nur so kann Anthropologie Antwort geben darauf, »[...] *wie wir inmitten von Leiden, Schuld und Vernichtung leben können und was wir zu tun haben.*«²⁹⁵ Daher liegt es in KAMLAHS Absicht, den Anfang zu machen für eine Anthropologie, die auf eine Ethik verweist, die Antworten darauf gibt, wie wir leben sollen und leben können, die also neben dem normativen auch einen eudämonistischen Aspekt aufweist. Seine Anthropologie gliedert sich demnach in einen deskriptiven, einen normativen und einen eudämonistischen Teil. Dabei legt ersterer die anthropologischen Termini dar, die den Rahmen menschlichen Daseins im Groben zu fassen versuchen, die beiden letzten bilden eine Ethik, die auf dieser deskriptiven Analyse aufbaut.

1.2.1.2. DAS LEBEWESEN, DAS LOGOS HAT

Der Mensch, »[...] *als das redende Lebewesen* [...]«²⁹⁶, ist das einzige Wesen, das über »[...] *Sprache selbst als ein[em] System von Zeigehandlungsschemata und über die Aktualisierung dieser Schemata in der Rede*«²⁹⁷ verfügt. Auch wenn er viele andere Eigenschaften und

289 ebd., S. 21

290 ebd., S. 14

291 ebd., S. 21

292 ebd.

293 ebd., S. 56

294 ebd., S. 22

295 LP, S. 149

296 PA, S. 27

297 ebd.

Grunddispositionen mit anderen Lebewesen teilt, bleibt doch der Mensch allein »[...]das Lebewesen, das Logos hat [...]«²⁹⁸.

Mit dieser »[...] aristotelische[n] Kennzeichnung [...]«²⁹⁹ verweist KAMLAH auf den antiken Ursprung der Vernunft. Dort wurde mit der Geburt der Philosophie der Grundstein zum rationalen, d. i. dem vernünftigen Denken gelegt, »[...] der gleichsam die zweite Menschwerdung ausmacht [...]«³⁰⁰ Denn Philosophie, als »Weisheitsliebe« bei ihrer Wortbedeutung genommen, ist ja letztthin nichts anderes, als sich durch vernünftiges Reden über die Welt und über sich selbst klar zu werden, sich mit seinen Ansichten und Einsichten anderen verständlich zu machen und damit der Wahrheit, bzw. Weisheit näher zu kommen. Dabei kommt es natürlich darauf an,

[...] vernünftig nachzudenken und den Gesprächspartner nicht niederzureden, sondern durch Gründe zu überzeugen [...], indem [man] sich selbst den Argumenten des Partners offenhält.³⁰¹

Gemeinsam kann man sich so der Wahrheit, bzw. Weisheit annähern. Dazu muß man allerdings auch oftmals Dinge nach- und erfragen, in Frage stellen oder gar hinterfragen. Und dies erst zeichnet den sprechenden Menschen aus, daß er auf der Suche nach Wahrheit »[...] allein das fragende Lebewesen«³⁰² ist.

Fragend und sprechend eignet sich der Mensch also die Welt an, die an ihn als eine Welt herantritt, die ihm »[...] als sprachlich gegliederte bereits bekannt und vertraut ist.«³⁰³ Sprachlich nimmt er wahr, sprachlich denkt er.

Wir existieren »immer schon« in einem »Vorverständnis« der Welt und unserer selbst, ehe wir nachzudenken und zu forschen beginnen, und dieses Vorverständnis artikuliert sich sprachlich.³⁰⁴

Der Mensch wird also schon in eine sprachliche Welt hineingeboren, ihm ist »[...] der Logos als Sprache gleichsam zur ›zweiten Natur‹ geworden«³⁰⁵ Und daher erweist sich die Spra-

298 ebd., S. 31

299 ebd.

300 ebd., S. 21

301 LP, S. 14

302 WWE, S. 14

303 PA, S. 31

304 LP, S. 15

305 PA, S. 31

che des Menschen auch als ein »*Hauptthema der Anthropologie*«³⁰⁶. Da der Mensch aber »immer schon« spricht, ist es »[...] *in der Tat utopisch, [...] von so etwas wie einem ›absoluten Nullpunkt‹ das Denken beginnen zu wollen*«³⁰⁷, wenn man sprachkritisch auf das Reden reflektieren möchte. Aus diesem Grund beginnt KAMLAH mit seiner sprachkritischen Grundlegung »*vertrauensvoll inmitten*«³⁰⁸ der Sprache, nämlich der Umgangssprache, deren sich jeder immer schon bedient und aus der heraus sich das jeweilige Vorverständnis ableiten läßt und zum Verständnis vom und für den Menschen führt. In dieser Form wird dann

Philosophische Anthropologie [...] die Lehre vom Menschen auf seinem Wege von der Sprache zur Vernunft, d. h. zum vernünftigen Reden und Verhalten.³⁰⁹

1.2.1.2.1. EINIGE ANTHROPOLOGISCHE TERMINI

Zur Explikation einiger Erfahrung von jedermann, geht KAMLAH auf einige anthropologische Termini ein, die er aus umgangssprachlichen Wörtern und Wendungen herausarbeitet, und in beliebiger Reihenfolge darstellt. Denn sie alle bilden erst im gemeinsamen Zusammenspiel das Gefüge, in dem sich der Mensch als bedürftiges, sprechendes und handelndes Lebewesen befindet. Sie stellen gewissermaßen den Aktionsrahmen dar, in dem sich menschliches Leben, also Handeln und Verhalten, abspielt. Welcher Terminus daher den Anfang macht, ist dementsprechend nicht von großer Bedeutung. Denn in der anthropologischen Reflexion ergänzen und erfordern sie einander, um so zu einem besseren Verständnis vom Menschen beizutragen. Schließlich ist es doch gerade das Anliegen der Anthropologie, im philosophischen Gespräch Lebenserfahrung auszutauschen.³¹⁰ Dafür sollen die im Folgenden kurz dargestellten Termini, die »[...] *nicht den dogmatischen Anspruch, ›vollständig‹ zu sein [...]*«³¹¹ erheben, als Hilfestellung dienen.

306 ebd., S. 30

307 LP, S. 20

308 ebd., S. 24

309 PA, S. 31

310 vgl. ebd., S. 42

311 PA, S. 80

1.2.1.2.1.1. WIDERFAHRNIS UND HANDLUNG

Mit dem Begriff »Widerfahrnis« greift KAMLAH auf »[...] ein altes, nur noch wenig ge-
brauchtes Wort [...]«³¹² zurück. Widerfahrisse sind Zustände des Erlebens, Umstände
oder Situationen, in die die Menschen hineingeraten, die sie ereilen oder über sie herein-
brechen. Sie können äußerlich sein und soziale, wirtschaftliche, politische u. ä. Zustände
betreffen oder von innen kommen und sich in Gefühlen und Stimmungen äußern. Sol-
che Umstände muß der Mensch zunächst zwar hinnehmen, da sie außerhalb seines
Einflußbereichs liegen, kann sie aber handelnd abzuwenden versuchen oder umdeuten,
schließlich aber meist nur auf sie reagieren.

Widerfahrisse betreffen nur Wesen, die bedürftig sind.

Einem Stein widerfährt nichts, auch einem Gerät nicht. Wird ein Auto bei einem
Zusammenprall beschädigt, so trifft, recht verstanden, der Schaden nicht das
Auto, sondern den Autofahrer.³¹³

»[B]ezogen auf unsere Bedürftigkeit«³¹⁴ erweisen sich Widerfahrisse also entweder als gut
oder schlimm, als erfreulich oder widrig, als angenehm oder unangenehm. Aber während
die angenehmen weniger auffallen, werden schlechte Widerfahrisse eher bemerkt. So
nimmt man das erwartete Anspringen des Motors kaum mehr wahr, ärgert sich aber,
wenn das Aufheulen des Motors irgendwann einmal ausbleibt. Auch dem Zunehmen der
Kräfte und Fähigkeiten im Kindes- und Jugendalter wird weniger Aufmerksamkeit ge-
schenkt, als dem Entzug dieser Kräfte während des Alterns. Ja, selbst »[u]nser aller Leben
ist eingespannt zwischen den Widerfahrisen Geburt und Tod.«³¹⁵

Der Gegenpart zum Widerfahrnis ist die Handlung. Sie ist ein Verhalten das der
Mensch absichtsvoll zu einem bestimmten Zweck unternimmt. Aber auch ihrer ist der
Mensch nicht völlig mächtig, denn auch sie kann gelingen oder mißlingen, kann ihrer-
seits Widerfahrisse für einen selbst oder für andere nach sich ziehen.

Handlung und Widerfahrnis greifen also ineinander wie das Zusammenspiel beim
Tennis oder im Dialog:

[...] meine eigenen Schläge sind zwar meine Handlungen, die sich aber sofort, im
Gelingen und Mißlingen, auch für mich selbst in Widerfahrisse verwandeln. In

³¹² ebd., S. 34

³¹³ ebd., S. 36

³¹⁴ ebd.

³¹⁵ ebd., S. 35

einem Dialog handeln ebenfalls beide Partner, doch so, daß dem einen die Antwort des anderen widerfährt.³¹⁶

Mit jeder Handlung, die der Mensch unternimmt, geht er also zugleich das Risiko ein, Folgen bzw. Widerfahmisse auszulösen, die er selten gänzlich abzuschätzen vermag.³¹⁷

1.2.1.2.1.1.1. Die Grundsituation des Menschen: condition humaine

Ein besonderer Umstand, der als Widerfahmisse jedem Menschen unabdingbar vorgegeben ist, ist es, daß er sterben muß: Schlimmer noch, als Wesen, das mittels Sprache in der Zeit lebt, weiß er, daß er sterben muß. Diesen Umstand bezeichnet KAMLAH als die »condition humaine«, die »[...] Grundsituation des sterblichen Menschen«³¹⁸, in der sich jeder stets befindet, da keiner weiß, wann ihn der »Ruf des Steuermanns«³¹⁹ ereilt. Nur daß er ihn ereilen wird, ist die einzige Gewißheit, die er überhaupt hat, denn »[d]er Tod als Ereignis ist keine Handlung, kein Sichverhalten, sondern pures Widerfahmisse.«³²⁰

1.2.1.2.1.2. HANDELN UND VERHALTEN

Handeln ist ein Spezialfall des Verhaltens. Denn der Mensch verhält sich immer irgendwie, egal was er macht. Handeln profiliert sich erst aus dem Verhalten heraus, es ist absichtsvolles, intentionales Verhalten. »Daß wir z. B. stolpern oder husten, ›dafür können wir nichts‹ [...]«³²¹ Handeln hingegen ist beabsichtigt und folgt »[...] einem ›Begehren‹, das erst nach mehr oder weniger ausgeprägtem ›Überlegen‹ zu einem ›Entschluß‹ [...]«³²² führt.

Überdies ist jedes Handeln erst aus der Situation heraus zu verstehen, in dem es unternommen wird. Denn alle möglichen Widerfahmisse versetzen uns in immer ganz individuelle Situationen hinein:

Jeder von uns befindet sich jeweils in einer gänzlich singulären, unwiederholbaren Situation, oft genug so, daß er sie keinem anderen »klar machen« kann, daß ihn »keiner versteht«. Genau daraufhin versuchen wir in der Anthropologie das fast Unmögliche: uns trotz allem miteinander zu verständigen mittels genereller Termini mit dem Ziel, einander zu verstehen und zu helfen in der condition humaine.³²³

³¹⁶ ebd., S. 37

³¹⁷ vgl. ebd., S. 34, ff.

³¹⁸ PA, S. 51

³¹⁹ vgl. Ruf, S. 68, f.

³²⁰ MM, S. 9

³²¹ PA, S. 52

³²² ebd.

³²³ ebd., S. 51

Gerade das »Verstehen« ist auch eine Art von Verhalten. Der Mensch versteht die Rede eines anderen, versteht aber auch dessen Handeln. D. h., er ist als Mensch mit dem Bedürfnis vertraut, das den anderen dazu bewegt so zu handeln, wie er es macht, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Aber auch solches Verhalten, das kein Handeln ist, kann der Mensch aufgrund seiner Erfahrung verstehen: Den Kummer oder das Leid eines anderen. – Verstehen meint also all das, was umgangssprachlich bedeutet, sich »[...] *verstehend in einen anderen ›hinein[zu]versetzen*«.«³²⁴

1.2.1.2.1.3. BEGEHREN UND BEDÜRFEN

»*Begehren ist ein Fall von Sichverhalten, Bedürfen dagegen nicht, [sondern] ist uns vorgegeben, eine ›gegebene Tatsache*«.«³²⁵

Das Wort »Begehren« findet ebenso selten Verwendung, wie das Wort Widerfahrnis. Denn Begehren ist gesellschaftlich negativ konnotiert, drückt es doch unmittelbar und unverhohlen eigenes Verlangen aus. »*Gerade heraus vor anderen das eigene Begehren auszusprechen, erlauben sich ganz ungehemmt nur Kinder*«.«³²⁶ Erwachsene hingegen stellen – zumindest sprachlich – eigene Belange aus Rücksicht auf andere und aus moralischer Gewöhnung heraus zurück oder mildern sie zumindest ab. Wenn man etwas möchte, sagt man daher nicht: »ich begehre ...«, sondern: »ich hätte gerne ...«, o. ä.. Doch dadurch werden die eigenen Begehren lange nicht getilgt, sondern beherrschen »[...] *um so mehr das innere Reden* [...]«³²⁷

Ständig begehrt der Mensch alles mögliche. Besonders gerade auch solche Dinge, deren er nicht bedarf, die er also für sein Dasein nicht wirklich braucht und nötig hat. Denn »[n]icht jedes Begehren ›entspricht‹ einem Bedürfen.«³²⁸ Und umgekehrt wird auch nicht jedes Bedürfen begehrt, wie z. B. Kinder, die nicht ins Bett wollen, dennoch des Schlafs bedürfen oder Menschen, die »[...] *liebvoller Fürsorge bedürfen, obwohl sie sich mißtrauisch dagegen sperren*«.«³²⁹ Daher muß eine Unterscheidung gemacht werden zwischen wirklichen und angeblichen, zwischen wahren und scheinbaren Bedürfnissen. Allerdings läßt sich

324 ebd.

325 ebd., S. 55

326 ebd., S. 52

327 ebd., S. 53

328 ebd.

329 ebd., S. 54

die Grenze zwischen Begehren und Bedürfnis nicht generell fixieren und ist im Einzelfall sehr umstritten, befindet sich doch jeder in seiner speziellen, singulären Situation.

Festzuhalten bleibt: Es wurde bisher kein Kriterium angegeben, das sich in jeder Situation anwenden läßt, um die überaus wichtige Frage zu beantworten, ob ein Begehren, das die Anmeldung eines Bedürfnisses veranlaßt, wirklich einem Bedürfnis entspricht.³³⁰

Es bleibt also allein der anthropologisch generelle Satz: »Der Mensch begehrt nicht allein, er ist auch bedürftig«³³¹. Und seine Bedürftigkeit erschöpft sich eben nicht in der bloßen Aufzählung irgendwelcher Grund- und Kulturbedürfnisse.

1.2.1.2.1.4. GEWOHNHEIT

Alles Neue, das einem im Alltag begegnet und widerfährt, entpuppt sich letzten Endes überwiegend als Altbekanntes, Wiederkehrendes. Selbst die Handlungen des Menschen sind immer wieder die gleichen, kehren immer wieder. Tagtäglich wiederholen wir »[...] zahllose unscheinbare Handlungen, die uns zu ›Gewohnheiten‹ geworden sind.«³³² Selbst wenn man »bewußt« etwas Neues tun will, auf das man seine »Aufmerksamkeit« lenkt, müssen für dieses Neue zahlreiche gewohnte Handlungen ausgeführt werden. Jede Handlung also beruht auf Gewohnheiten, »[...] jene[m] Unterbau durch Übung eingeschliffener, halb- bis unbewußter Handlungen [...]«³³³, die uns nahezu automatisch von der Hand gehen. Denn solche Handlungen werden beherrscht, man kann sie, weil man sie zuvor erlernt hat, wie bspw. Autofahren, Zähneputzen, ins Büro gehen, Geige spielen, besonders aber das Sprechen. Denn innerlich redet der Mensch immerzu, indem er denkt – selbst wenn er nebenher die unterschiedlichsten gewohnten Handlungen ausführt.

Je mehr und je besser der Mensch das Gewohnte zu tun vermag, umso eher

[...] beherrscht und variiert [er] nicht nur erlernbare Handlungskombinationen noch müheloser, noch »eleganter« als andere, sondern [er] entdeckt auch aufmerkend Neues, dem »fällt etwas ein«, das die gewohnten Handlungsabläufe durchbricht und bereichert.³³⁴

330 ebd., S. 56

331 ebd., S. 54

332 ebd., S. 61

333 ebd., S. 63

334 ebd., S. 64

Durch Gewohnheiten also erst ist der Mensch in der Lage, den Radius des Althergebrachten zu durchbrechen, weil er seine Aufmerksamkeit nicht gänzlich auf das verlegen muß, was er gerade tut.

1.2.1.2.1.5. BERATEN UND BESCHLUSS, ÜBERLEGEN UND ENTSCHLUSS

Bevor K A M L A H auf die Begriffe Beraten, Beschluß, Überlegen und Entschluß kommt, trifft er die Unterscheidung von »Handlungsschema« und »aktueller Handlung«. Ein Handlungsschema ist erlernt, geübt und als Gewohnheitshandlung ins Verhaltensrepertoire übergegangen, und ist situationsangemessen variierbar. Demgegenüber ist eine aktuelle Handlung diejenige Handlung, die man justament ausführt oder zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgeführt hat.

Die wichtigsten Handlungsschemata sind die sprachlichen. Denn sie ermöglichen die Vergegenwärtigung von Handlungen, selbst wenn man sie nicht ausführt:

Kraft der Sprache ist der Mensch, und nur der Mensch, nicht eingebunden in seine ihm unmittelbar gegenwärtige Situation, sondern vermag er Abwesendes zu vergegenwärtigen, desgleichen Vergangenes, indem er es anderen »erzählt« oder indem er es sich denkend, in der »Erinnerung«, selbst erzählt, desgleichen zukünftige Handlungen, die er plant, künftige Handlungen anderer, künftige Widerfahrnisse, die er »erwartet«, »erhofft« oder »befürchtet«.³³⁵

Mit den sprachlichen Handlungsschemata ist der Mensch fähig, in der Zeit zu leben. Mittels Sprache bewegt er sich frei durch Zeit und Raum, macht sich die Welt dadurch gedanklich verfügbar und kann die Zukunft vorwegnehmen. Er überlegt, plant, berät, kommt schließlich zu einem Entschluß (als Ergebnis einsamen Überlegens) bzw. Beschluß (als Ergebnis einer Beratung mehrerer), der sein Wollen bekundet und ausdrückt. Überlegen und Entschluß sind somit

[...] gleichsam die Glieder in einer Kette, die sich nun zusammenfügt: Begehren, Überlegen, Entschluß, Handeln. Im Überlegen wird das Begehren angehalten und der Entschluß vorbereitet.³³⁶

Überlegen erfordert aber zusätzlich auch (Sach-)Wissen, da man zur Erreichung eines Ziels die Mittel bedenken muß, die dahin führen sollen. Damit schafft man wiederum Distanz zwischen sich und seinen Begehrenen, denn erst »[d]er Hiatus zwischen Begehren und Handeln eröffnet den Raum des Überlegens, des Nachdenkens, des Beratens, des Zwecke und

³³⁵ ebd., S. 68

³³⁶ ebd., S. 70

*Mittel überblickenden ›Verstandes«.*³³⁷ Gerade dieser Spielraum ist es dann auch, der es ermöglicht, die Bedürfnisse anderer zu beachten und »[...] das moralisch Gebotene [zu] erwägen.«³³⁸

Mit den bisher ausgeführten Termini faßt KAMLAH zunächst rekapitulierend zusammen:

Eine Handlung wird beabsichtigt ausgeführt, nachdem sie als Entschluß (Beschluß) aus einer Überlegung (Beratung) hervorgegangen ist. Innerhalb der Überlegung (der Beratung) erfolgt eine Abwägung des Mittel-Zweck-Verhältnisses: Miteinander konkurrierende Ziele werden miteinander verglichen und die dafür erforderlichen Mittel bedacht, bis eine Entscheidung getroffen ist. Jede Entscheidung ist also immer nur eine von vielen Möglichkeiten und kann nur deshalb Handlung werden, weil jede Handlung erst als »[...] die Spitze einer Pyramide [...]«³³⁹ auf einem breiten Unterbau von bereits eingewöhnten Handlungen, also auf Handlungsschemata, ruht.³⁴⁰

I.2.I.2.I.6. AUFMERKEN (BEACHTEN)

Zum Aufmerken bedarf es der Sinne. Um aber nicht physiologisch reduktiv vorzugehen und jeden Sinn für sich zu beschreiben, scheint es KAMLAH angemessener, auf den Zusammenhang zu achten, der Sehen und Handeln, und Hören und Reden miteinander verbindet. Denn auf das Handeln bezogen, sind die verschiedenen Sinne in unterschiedlicher Weise beteiligt.³⁴¹

»Zuhören und Horchen sind Weisen des ›aufmerksamen Hörens«.³⁴² Während das Horchen ohnehin mit »angespannter Aufmerksamkeit«³⁴³ erfolgt, ist das Zuhören ein »aufmerkende[s] Aufnehmen[s]«³⁴⁴. Man hört dem Gesprächspartner zu, indem man sich ihm zuwendet und nur auf das Besprochene achtet, denn wer seinem Gesprächspartner aufmerksam zuhört, »[...] beachtet dabei nicht die Redebehandlung als solche, sondern dasjenige, worüber geredet wird.«³⁴⁵

337 ebd.

338 ebd., S. 71

339 ebd., S. 73

340 vgl. ebd., S. 72, f.

341 vgl. ebd., S. 74

342 PA, S. 75

343 ebd., S. 74

344 ebd.

345 ebd., S. 75

Genauso, wie wir nur »überhörend« zuhören können, können wir auch nur »übersehend« aufmerksam auf etwas hinsehen, wozu auch das Lesen zählt, da man »überlesend« wahrnimmt, was im Text steht. Wahrnehmung ist also in jedem Falle selektiv, und der Mensch kann sich erst etwas »merken«, wenn er aufmerkend das Umfeld vernachlässigt und sich auf das Wesentliche konzentriert.³⁴⁶ Und was wesentlich ist, darüber entscheidet »[...] unser Begehren und Bedürfnis«³⁴⁷ und die jeweils gemachten Erfahrungen des einzelnen.

Überdies sieht der Mensch sprachlich, da er ja in eine Welt hineinwächst, die als sprachlich bereits gegliederte an ihn herantritt. Und wie er beim Gehen den Blick immer schon voraus auf den Weg hat, damit er nicht über etwas stolpert, so sieht er auch sprachlich immer schon voraus, indem er sein Handeln plant, »[...] er kann und muß seine »nächsten Schritte überlegen.«³⁴⁸

Eine besondere Art des Sehens aber ist das »Anblicken«, während man miteinander spricht. Durch das gegenseitige Anblicken kann es gelingen, daß man sich aufgeschlossen einander zuwendet, den anderen bemerkt, ihm seine Aufmerksamkeit als Gesprächspartner erweist, solange man nicht in seiner eigenen »[...] zielstrebigem Geschäftigkeit den Menschen neben [sich] unaufmerksam »übersieht.«³⁴⁹

1.2.1.2.1.7. PERSON, GRUPPE; INSTITUTION, TRADITION; SITTE, RECHT

Die Kennzeichnung des Menschen als Lebewesens, das Logos hat, liegt also darin, daß der Mensch

lernt, zu reden, zu denken, sich Zwecke zu setzen, zu überlegen, welche Mittel ihn den je gesetzten Zweck erreichen lassen, und demgemäß zu handeln. Er hat nämlich Erfahrungen gesammelt, kann planen, weil er sich erinnern kann, bildet Gewohnheiten aus, um sein Aufmerken um so freier hierhin und dorthin lenken zu können.³⁵⁰

Kurz, der Mensch wird zur »Person«, die redend und handelnd in ständigem Kontakt mit anderen Menschen ist. Ihnen muß er »Rede und Antwort« stehen, d. h., er kann »verantwortlich« gemacht werden für sein Reden und Tun, sowohl moralisch, als auch vor

³⁴⁶ vgl. ebd., S. 76

³⁴⁷ PA, S. 78

³⁴⁸ ebd.

³⁴⁹ ebd., S. 79, f.

³⁵⁰ ebd., S. 82

Gericht. Als Person ist der Mensch das »animal sociale«, ein »[...] *verantwortliches Glied seiner jeweiligen ›Gesellschaft‹*«³⁵¹, in der er eine bzw. mehrere »Rollen« innehat. Denn auch wenn der Mensch hin und wieder sich gerne zurückzieht, bedarf er doch aber »[...] *vor allem der Mitmenschen*«³⁵², auf die er angewiesen ist.

Das Miteinanderleben und -handeln findet also innerhalb der Gesellschaft und in dieser zunächst in »Gruppen« statt. Gruppen ihrerseits können zu einer »Institution« werden, sofern sie einer gesellschaftlichen Tradition folgend, sich immer wieder als ein bestimmtes Handlungsschema aktualisieren, wie z. B. die Familie, die Universität, der Betrieb, der Staat, u. a. Die Institution ist somit das »[...] *Schema einer Gruppe oder einer Organisation*.«³⁵³

In jeder Gruppe, Institution oder Organisation bilden sich Normen aus, die z. T. auf »Tradition« beruhen. Bestimmte Rollen- und Aufgabenverteilung werden also zur Gewohnheit und somit zu Handlungsschemata in Form von z. B. »[...] *der Sprache, der Rechtsprechung, des Kultus, der Sitte, der gemeinsamen Arbeit*«³⁵⁴. Diese Handlungsschemata werden als Normen von einer Generation an die nächste weitergegeben und gelten damit als verbindlich. Solche Normen sagen, »was sich gehört«, und werden dadurch zu Normen der »Sitte«. Übertretungen oder Verstöße gegen solche Normen werden bestraft mit Handlungsschemata, die sich als Normen des »Rechtes« etabliert haben. Rechtsnormen ihrerseits regeln das Miteinanderleben der Menschen, indem sie sagen, was untereinander verboten, geboten oder gar erlaubt ist, und ergeben damit die »[...] *drei traditionell so genannten ›moralischen Modalitäten‹*«.³⁵⁵

Aber traditionale Normen, die auf die Frage: »Warum tust du das?« mit der Begründung antworten: »Das haben wir schon immer so gemacht«, oder »Uns ist überliefert, daß ...« bzw. »Es steht geschrieben, ...«, erweisen sich als Dogmen, die keiner rationalen Begründung zugänglich sind. Doch »[s]elbständige Vernunft unterwirft sich [weder] der Autorität [...] bloßer Tradition noch bloßer Dogmen«³⁵⁶, sondern sie sucht rationale Begründungen für ihre (Handlungs-)Normen, was bei den Griechen seinen Anfang ge-

351 ebd., S. 83

352 ebd., S. 84

353 ebd., S. 86

354 ebd., S. 87

355 ebd., S. 88

356 ebd.

nommen hat, nachdem die Antwort nach Normbegründung allein durch »mos maiorum«³⁵⁷ verworfen wurde. Diese Suche wird aber »[...] *erst mit der Personwerdung aktuell* [...]«³⁵⁸ und stellt folgende Anforderungen an die Person:

Der begehrende und alsdann handelnde Mensch soll nicht allein selbständig überlegen, welche Mittel zur Erreichung welchen Zwecks führen, und dabei überkommene Normen befolgen, sondern er soll auch selbständig überlegen, welche Normen er zu befolgen hat.³⁵⁹

357 KAMLAHS Übersetzung: »Weil es durch das ›Herkommen‹ so gefordert wird.« (PA, S. 90)

358 PA, S. 90

359 ebd.

1.2.2. ZUR ETHIK

Als Ethik bezeichnet K A M L A H denjenigen

Teil der Anthropologie, der davon handelt, wie wir – umgangssprachlich gesagt – mit unserer Bedürftigkeit fertigwerden können, jeder mit seiner eigenen und mit der seiner Mitmenschen.³⁶⁰

Denn philosophische Anthropologie hört nicht mit der deskriptiven Reflexion auf den Menschen auf, sondern bedarf auch der praktischen Philosophie, um dadurch dem Selbstverständnis des Menschen näher zu kommen. Das sokratische »Erkenne dich selbst« war demgemäß nicht allein auf empirische Erkenntnis des Menschen gerichtet, sondern muß »[...] als Aufforderung zum Philosophieren verstanden«³⁶¹ werden, in der auch die bereits »[...] damals lebhaft diskutierte Frage, ob die Tugend lehrbar sei«³⁶², ihren Platz hat.

Nur durch die Ergänzung ethischer Fragestellungen also ist philosophische Erkenntnis des Menschen möglich.³⁶³ Durch sie sollen einerseits Antworten darauf gefunden werden, wie der Mensch sich verhalten, wie er leben soll; sie fragt also zunächst nach Verhaltens- und Handlungsnormen. Andererseits sucht Ethik die Frage zu beantworten, wie der Mensch leben kann, um seinen Pflichten auch nachkommen zu können. In dieser Frage ist die Frage nach einem guten Leben enthalten. Sie »[...] ungestellt und unbeantwortet zu lassen, ist das schwere Versäumnis der meisten modernen Ethiken.«³⁶⁴ Um diesem Versäumnis abzuhelpfen, ist K A M L A H S Ethik zweigeteilt: Einerseits in die normative Ethik, die sagt, wie wir leben sollen, andererseits in die eudämonistische Ethik, die sagt, wie wir leben – gut leben – können. Mit dieser zweiten Fragestellung greift K A M L A H auf den griechischen Begriff der »Arete« bei S O K R A T E S (469 – 399 v.Z.) zurück, der unter Tugend »[...] das Wissen um das Gute«³⁶⁵ verstand.

³⁶⁰ ebd., S. 47

³⁶¹ ebd., S. 93

³⁶² ebd., S. 94

³⁶³ vgl. ebd.

³⁶⁴ PA, S. 94

³⁶⁵ Vernunft, S. 48

1.2.2.1. NORMATIVE ETHIK

1.2.2.1.1. DIE PRAKTISCHE GRUNDNORM

Wie in der deskriptiven Anthropologie festgestellt, ist der Mensch ein bedürftiges Wesen und bedarf daher Güter und Mitmenschen, auf die er angewiesen ist. Der Mitmenschen aber bedarf der Mensch nicht allein, um die von ihm erstrebten Güter zu erzielen, sondern auch, um mit ihnen zu reden – zwecks Unterhaltung, zwecks Beratung, um einander Geborgenheit zu geben und schließlich um »[...] in wechselseitigem Vertrauen unser menschliches Leben zu bestehen.«³⁶⁶

Der, der in der Lage ist, diese Tatsache »einzusehen«, daß alle Menschen bedürftig und aufeinander angewiesen sind, – »und auf Grund unserer Lebenserfahrung sind wir alle in der Lage, es einzusehen«³⁶⁷ – der erkennt damit eine Forderung an, die tagtäglich an ihn ergeht und die K A M L A H in Form der »praktischen Grundnorm« als allgemein verbindliches Gebot, als Handlungsnorm, darstellt:

Es ist jedermann jederzeit geboten zu beachten, daß seine Mitmenschen bedürftig sind wie er, und demgemäß zu handeln.³⁶⁸

Diesem Gebot Folge zu leisten heißt, den ihm zugrundeliegenden anthropologischen generellen Satz, daß nämlich alle Menschen bedürftig und aufeinander angewiesen sind, als wahr anzuerkennen. Als wahr anerkennen kann man aber auch rein kognitive Sätze. Der Unterschied zwischen kognitiven und anthropologischen Sätzen liegt nun aber darin, daß mit der Anerkennung der ersteren nicht unbedingt zugleich eine Handlungsnorm anerkannt werden muß. Erkennt man aber letztere als wahr, muß man sein Leben ändern und sein Verhalten entsprechend dieser Wahrheit ausrichten.³⁶⁹ Denn

[...] wer die Wahrheit dieses Satzes einsieht, der kann ihn nicht als neutralen generellen Satz verstehen. Anders ausgedrückt: Wer diesen Satz als neutralen generellen Satz, als neutrale »Tatsachenwahrheit« hört oder liest, der *verst*eht ihn eben noch nicht.³⁷⁰

366 PA, S. 95

367 ebd.

368 ebd., S. 96

369 vgl. ebd., S. 96

370 PA, S. 96

Das »Verstehen« der Grundnorm wird also nur zur »Einsicht« für denjenigen, der »[...] diese praktische Einsicht im Handeln befolgt [...]«³⁷¹ und dementsprechend auch das Gebotene tut.

Einsicht in die Grundnorm läßt sich aber nicht erzwingen, sondern muß sich als Folge rationalen, also vernünftigen Denkens begründen lassen, wozu es sowohl des theoretischen Verstandes als auch der praktischen Einsicht bedarf. Beide zusammen gehören zur Vernunft und werden »[...] besser und besser [...]«³⁷², je fortgeschrittener sowohl die jeweilige theoretische Schulung als auch die individuelle »primäre« Lebenserfahrung ist. Denn wer noch nie in seinem Leben irgendwann gemäß der Grundnorm,

in einer *konkreten Situation* eingesehen hat, daß er hier die Bedürfnisse anderer zu beachten und handelnd zu berücksichtigen hatte, daß er dies getan oder auch versäumt hat, wer also an dieses Stück seiner eigenen Lebenserfahrung nicht [...] erinnert werden kann, der muß für alles hier Gesagte taub bleiben.³⁷³

Gemäß der Grundnorm zu handeln bedeutet, dem anderen gegenüber aufgeschlossen zu sein, ihn in seiner Bedürftigkeit wahrzunehmen und ihm darin helfend beizustehen. Dabei ist

»[d]er Andere« [...] jede andere Person, ja, jeder andere Mensch, dem ich in einer konkreten Situation begegne oder der als Abwesender von meinem Handeln oder Nichthandeln betroffen wird.³⁷⁴

Um »den Anderen« zu beachten, muß sich der einzelne aber von seinen eigenen Begehungen – zumindest vorübergehend – distanzieren, um Zeit und Platz zu gewinnen für die Erwägung geeigneter Mittel, »[...] mittels derer der Bedürftigkeit des Anderen [...] entsprochen werden kann [...]«³⁷⁵ Als Beispiel hierfür kann das von K A M L A H angeführte Gleichnis des barmherzigen Samariters dienen. Denn obwohl dieser zielstrebig unterwegs ist, unterbricht er sein eigenes Tun in dem Moment, als er auf den Hilfsbedürftigen am Wegesrand trifft, »[...] überlegt, [...] was hier zu tun ist, entschließt sich und handelt.«³⁷⁶

371 ebd., S. 97

372 ebd.

373 ebd., S. 102

374 ebd., S. 100

375 ebd., S. 100

376 ebd.

Die Grundnorm mit ihrem »Beachte« gilt also immer, in jeder Situation und zu jeder Zeit, ob rein privat oder in Institutionen. Als »[...] *extrem ›generelle‹ Norm* [...]«³⁷⁷ ist bzw. sollte sie uneingeschränkt allgemeingültig sein und als »[...] *erste und oberste Norm für menschliches Verhalten und Handeln* [...] zur Begründung aller anderen Handlungsnormen [...]«³⁷⁸ dienen. Sie hat also in »[...] *jede spezielle Norm und somit in jede Rechtsnorm einzugehen*«³⁷⁹ und umfaßt auch sämtliche Pflichten, die sich als Normen der Mitverantwortung verbindlich aus institutionell verankerten Aufgaben oder aus Verträgen ergeben.³⁸⁰ Jede spezielle Norm und jede Pflicht muß sich demnach an der Grundnorm messen lassen und verliert ihre Verbindlichkeit, sobald sie letzterer zuwiderläuft.

Obwohl die Grundnorm seit spätestens der Aufklärung³⁸¹ den Siegeszug in nahezu jede demokratische Verfassung oder humanitäre Präambel angetreten hat und dort in abgewandelten Formen anzutreffen ist, »[...] *bleibt sie gemeinhin ›blaf«, bloß deklamatorisch*«³⁸² und ist trotz – oder vielleicht gerade wegen – ihrer allgemeinen Bekanntheit zur »*bloße[n] Schablone*«³⁸³ verkommen.

Mitschuld an dieser »*faktischen Unverbindlichkeit*«³⁸⁴ der Grundnorm gibt KAMLAH dem modernen *Szientismus*, der nach wie vor die Überzeugung vertritt, »[...] *ethische Normen könnten rational nicht begründet werden und seien daher bloß ›subjektiv‹* [...]«³⁸⁵

Doch auch schon bevor es den Szientismus gab, bewirkten bestimmte »Eingrenzungskräfte« – und gemeinhin sind diese auch heute noch wirksam –, daß die allgemeine Forderung der Grundnorm, die Beachtung des Anderen, sich immer nur auf das »Wir« der jeweiligen Gruppe bezog.³⁸⁶ Und diese Begrenztheit auf die eigene Gruppe, auf das eigene »Wir«, stellt sich immer wieder gewissermaßen »von selbst« her. Hingegen bedarf »[...] *die Beachtung der Bedürftigkeit jedes anderen Menschen ohne Ausnahme* [...] der tägli-

377 ebd.

378 ebd., S. 103

379 ebd., S. 110

380 vgl. ebd., S. 113, ff.

381 Vorher tauchte sie seit der von Karl JASPERS (1883 – 1969) so bezeichneten »Achsenzeit« immer mal wieder in der Geschichte vereinzelt in verschiedenen Lehren und Verfassungen auf – wenn sie nicht gerade von anderen und vordringlicheren Interessen eines jeweils bestimmten Personenkreises ins Abseits gedrängt wurde. Mitunter ist dieses wechselvolle Spiel noch heute zu beobachten.

382 PA, S. 103

383 ebd.

384 ebd.

385 ebd.

386 vgl. ebd., S. 104

chen und aufmerksamen Wiederherstellung«³⁸⁷, was natürlich nicht ohne ein gewisses Maß an Mühe und Besinnung zu erreichen ist – die Ausgrenzung anderer fällt nun einmal um vieles leichter.

Daher erachtet es KAMLAH als notwendig, die Grundnorm philosophisch zu klären und bei denen durchzusetzen, die ihrer einsichtig werden können. Dafür müssen zunächst traditionelle Mißverständnisse ausgeräumt werden, die das Verstehen der Grundnorm erschweren, bzw. behindern oder in eine falsche Richtung lenken. Eines dieser Mißverständnisse sieht KAMLAH im christlichen Gebot der Nächstenliebe, da das Wort »Liebe« immer wieder zur mißverständlichen Verwendung beigetragen hat. Denn Liebe zu gebieten und gegen jedermann zu fordern ist nahezu ein Ding der Unmöglichkeit, da sich diese Verhaltensweise erst in sehr vertrautem Umgang mit anderen ergibt.³⁸⁸ Und wie hätte der Samariter in o. g. Beispiel den Fremden am Wegesrand lieben können?

Insofern scheint es doch in der Tat angemessener, von »aufmerkender Aufgeschlossenheit« anstelle von »Liebe« gegenüber dem Anderen zu sprechen, wie KAMLAH es unternimmt. Denn erst indem man den Anderen in seiner Bedürftigkeit »beachtet«, »achtet« man zugleich auch dessen Ebenbürtigkeit:

Als bedürftige Menschen, die [...] nackt geboren werden und sterben, sind wir gleichberechtigt, sind wir einander gleich, mögen wir einander in zahlreichen anderen Hinsichten noch so ungleich sein.³⁸⁹

Ein weiteres Mißverständnis der Grundnorm besteht darin, sie als Gebot Gottes und damit als dogmatisch zu begreifen oder sich allein aus der »Nachfolge« Jesu ihr gegenüber verpflichtet zu fühlen. Denn beide sind Teil einer »eschatologischen« Verkündigung, die auf ein Reich Gottes hinausläuft. Aber

[d]ie praktische Grundnorm kann auch von demjenigen eingesehen und soll auch von demjenigen befolgt werden, der nicht auf den unmittelbaren Bevorstand eines Reiches des ewigen Friedens ausblickt, in dem Gott »alle Tränen abwischen« und dafür sorgen wird, daß es unbefriedetes menschliches Bedürfen gar nicht mehr gibt.³⁹⁰

387 PA, S. 105

388 vgl. ebd., S. 106

389 PA, S. 106

390 ebd., S. 108

Beide Mißverständnisse, das Gebot der Nächstenliebe und die Grundnorm als Ausfluß eines künftigen Heils, dessen Verkündigung durch die Gestalt und das Beispiel Jesu heraufbeschworen wird, bringen es mit sich, daß das hilfreiche Handeln am anderen immer auf einzelne bezogen bleibt und auf eine Individualethik hinausläuft.³⁹¹

Aber mit der »[...] *Einbettung der praktischen Grundnorm in einen philosophischen Zusammenhang*«³⁹² erweitert sich der Rahmen einer bloßen »Personaethik« um den Bereich der »Institutionalethik« und ist dadurch zunehmend in der Lage, das begrenzende »Wir« um moralisch begründete Rechtsnormen »für alle«, »für jedermann« zu erweitern, was sich sehr schön wieder am Beispiel des Samariters veranschaulichen läßt:

Die Grundnorm gebietet einerseits, daß der Einzelne dem ausgeplünderten Verwundeten am Wege hilft, und sie gebietet andererseits, daß wir uns zusammmentun, um politische und rechtliche Institutionen zu schaffen, die dem Unwesen vagabundierender Räuberbanden ein Ende machen. Oder, ins moderne Analogon übersetzt: Die praktische Grundnorm gebietet, daß wir einem Unfallverletzten am Straßenrand helfen. Und sie gebietet zugleich, daß wir Autounfälle nicht als unvermeidliche schlimme Widerfahrnisse hinnehmen (die es im Reich Gottes nicht mehr geben wird), sondern, wiederum gemeinsam beratend und handelnd, Einrichtungen und Rechtsnormen schaffen, die geeignet sind, Autounfälle zu verhindern.³⁹³

1.2.2.1.2. NORMEN FÜR JEDERMANN

Während Pflichten nur »übernommen« werden, gelten Normen als für »jedermann« verbindlich.³⁹⁴ Schließlich dürfen Gesetze³⁹⁵ »[...] *nicht auf eine bestimmte Person abgestellt sein, [...] sie müssen für »jedermann« gelten, »generell« [...] für »jedermann verbindlich« sein.*«³⁹⁶ Gerade aber spezielle moralische Normen können nur deshalb für jedermann Gültigkeit haben, weil alle konkreten Situationen, in denen sich der Mensch befindet, zwar einmalig sind, dennoch einen wiederkehrenden Charakter aufweisen. Situationen sind daher entsprechend ihrer Einmaligkeit bzw. ihrer Wiederholbarkeit zu unterscheiden. Aber auch wenn es für einen Betroffenen Situationen geben mag, mit denen er nicht fertig wird, weil er sich mit keinem ihm bekannten Handlungsschema zu helfen in der Lage ist,

391 vgl. ebd., S. 109

392 PA, S. 109

393 ebd.

394 vgl. ebd., 118

395 Gesetze als Rechtsnormen gehen insofern in die moralische Diskussion ein, indem man Recht und Moral nicht voneinander trennt, sondern von »[...] *jeder Rechtsnorm forder[t], sie müsse moralisch gerechtfertigt sein.*« (PA, S. 120)

396 PA, S. 120

überwiegt in »alltäglichen Situationen« jedoch das Wiederkehrende.³⁹⁷ Und »*Handlungsnormen verlangen gerade dies: die wiederholte Aktualisierung von Handlungsschemata.*«³⁹⁸

Eine solche Aktualisierung eines Handlungsschemas, bzw. die Verbindlichkeit von Normen, bezieht sich folglich auf eine konkrete Situation, die sich aber schematisch darstellen läßt, weil sie wiederkehrende Merkmale aufweist und damit letztlich eine Situation darstellt, »[...] in die »jedermann geraten kann« [...].«³⁹⁹ Die Situation wird dann somit ausdrücklich als »Situationsschema« dargestellt.

Spezielle (Handlungs-)Normen verbinden also durch ein Wenn-Dann-Gefüge immer ein bestimmtes Situationsschema mit einem Handlungsschema. Zur Veranschaulichung bemüht KAMLAH hierfür die spezielle Norm für Linksabbieger, gemäß der StVO:

Während zunächst die Grundnorm, umformuliert als generelle Grundregel für das Verhalten im Straßenverkehr, besagt, daß sich jeder Teilnehmer am öffentlichen Straßenverkehr so zu verhalten hat, daß er niemanden schädigt, gefährdet, behindert oder belästigt, gilt die spezielle Norm für Linksabbieger nicht für alle Teilnehmer, sondern bezieht sich nur auf diejenigen, die in die Situation geraten, links abbiegen zu wollen, bzw. zu müssen. Wer sich also im Situationsschema des Linksabbiegens befindet, der hat dem Handlungsschema Folge zu leisten, den anderen Verkehrsteilnehmern durch die Blinkleuchte seinen beabsichtigten Richtungswechsel deutlich zu machen, sich möglichst weit links, bis zur Mitte der Fahrbahn einzuordnen und ihm entgegenkommende Fahrzeuge vorbeifahren zu lassen.⁴⁰⁰

Normen sind also für »jedermann« in einer bestimmten Situation, gemäß dem Wenn-Dann-Schema, verbindlich, indem sie ein Situationsschema mit einem Handlungsschema verbinden und in Sätzen dargestellt werden, die Variablen enthalten, was sie zu generellen Aussagen macht.⁴⁰¹ Dies unterscheidet sie von Imperativen, in der einer bestimmten Person von einer anderen gesagt wird, was sie wann zu tun hat. Imperative

397 vgl. ebd., S. 118

398 PA, S. 118

399 ebd., S. 124

400 vgl. ebd., S. 121, ff.

401 vgl. ebd., S. 126

beinhalten »[...] also Personal-, Orts-, Zeitindikatoren usw.«⁴⁰², sprechen also bestimmte Personen aktuell an.

Die Grundnorm selbst besitzt »uneingeschränkte Allgemeingültigkeit« und macht für sie »[...] das Aussprechen des Wenn-Satzes entbehrlich.«⁴⁰³ Denn sie enthält »[...] weder ein spezielles Situationsschema noch ein spezielles Handlungsschema.«⁴⁰⁴ Hinter ihr steht kein Fordernder, Gebieter oder Gesetzgeber, der mit der Befugnis zu strafen auf die Einhaltung ihrer Gebote dringt. Denn schließlich soll der Mensch

[...] das Gebotene nicht tun, indem er eine Aufforderung befolgt – auch nicht eine Aufforderung Gottes –, sondern indem er aufgrund seiner Einsicht in die Grundnorm im konkreten Falle selbständig sieht, was hier zu tun ist.⁴⁰⁵

Denn KAMLAH sieht es nicht als die Aufgabe der normativen Ethik an, gemäß der Grundnorm eine materiale Ethik auszuarbeiten, also spezielle moralische Normen zu formulieren, indem Situationen schematisch fingiert werden, um sie normativ mit Handlungsschemata zu verbinden – auch wenn er dies als ethische Kasuistik für Unterrichtszwecke als nicht überflüssig erachtet.⁴⁰⁶ Auch erscheint es ihm sinnvoll, moralische Probleme »[...] unserer gegenwärtigen geschichtlichen Situation [...] in einer normativen Ethik zu bedenken«⁴⁰⁷ wie bspw. Themen der Machtpolitik und, damit verbunden, das Thema Krieg. Oder aber auch die Entwurzelung und Vereinzelnung durch den Verlust sozialen Halts und Geborgenheit durch die industrielle Wirtschaft, ihre Mobilität und technische Rationalität, durch die der Mensch zusehends »auf sich selbst zurückgeworfen«⁴⁰⁸ wird. Denn an ihm allein liegt es nunmehr, »[...] sich mit moralisch ungerechtfertigten Forderungen entweder abzufinden oder kritisch auseinanderzusetzen«⁴⁰⁹ Er muß sich gerade heutzutage mehr denn je »aufgrund selbständiger moralischer Überlegungen [...] entscheiden und [...] handeln.«⁴¹⁰

402 PA, S. 119

403 ebd., S. 126

404 ebd.

405 ebd., S. 128

406 vgl. ebd., S. 130, ff.

407 PA, S. 132

408 ebd., S. 134

409 ebd.

410 ebd.

1.2.2.1.3. DIE MORALISCHE ENTSCHEIDUNG

Während es in der deskriptiven Anthropologie hauptsächlich um Entscheidungen analog zu KANTs »hypothetischen Imperativen« ging, also um Zweck-Mittel-Erwägungen, soll hier »[...] die Rede sein von Überlegungen und Beratungen, in denen die praktische Grundnorm beachtet wird, und von den daraus hervorgehenden Entscheidungen.«⁴¹¹

In jeder Situation, in der der Mensch vor der Frage steht, was er tun soll, impliziert dieses »soll« nicht nur rein zweckmäßiges Erwägen, sondern hat »[...] stets auch eine moralische Bedeutung.«⁴¹² Schließlich werden von jeder Entscheidung zu handeln oder nicht zu handeln Mitmenschen betroffen, »[...] so daß in jede meiner Überlegungen moralische Rücksichten mit einzugehen haben [...]«⁴¹³

Die Antwort aber darauf, wie man nun »[...] durch Überlegung oder Beratung zu moralisch wohlbegründeten Entscheidungen«⁴¹⁴ gelangt, ist damit noch nicht gegeben und erweist sich auch nicht als ganz so einfach, wie noch zu zeigen sein wird. Denn Moralphilosophie appelliert immer an die »Mündigkeit« des Menschen, an seine »vernünftige Selbständigkeit«, und »[...] erwartet also von uns, daß wir angesichts der praktischen Grundnorm in jeder konkreten Situation selbständig herausfinden, was wir tun ›sollen‹.«⁴¹⁵

Herauszufinden, was zu tun ist, erfordert aber die richtige Einschätzung und Beurteilung der jeweiligen Situation, die sich aber mitunter als schwer überschaubar herausstellen kann, müssen doch auch immer »[...] die Folgen und gegebenenfalls die Nebenfolgen einer erwogenen Handlung [...]«⁴¹⁶ miteinbezogen werden.

Der einzelne muß also aufgrund seiner Überlegung Voraussagen treffen, die sich aus seinem Handeln heraus eventuell ergeben können. Er muß also Vermutungen über zukünftige Geschehnisse anstellen, von denen er nicht weiß, ob sie auch tatsächlich so eintreffen werden. Aufgrund des allgemeingültigen Charakters der Grundnorm steht er also vor der Schwierigkeit, aus seiner konkreten Situation ein allgemein darstellbares Si-

411 ebd., S. 135

412 ebd., S. 136

413 ebd.

414 ebd.

415 ebd., S. 137

416 ebd.

417 vgl. ebd., S. 138, ff.

Das einzige, woran sich der einzelne in seiner Entscheidung orientieren kann, sieht KAMLAH in dessen Sachkenntnis und Erfahrung, die er in seine Überlegung und Beurteilung sorgfältig und »gewissenhaft« miteinbeziehen soll.⁴¹⁸ So nutzt es bspw. einem Schachspieler wenig, wenn der die Regeln des Spiels beherrscht, also weiß, welche Züge erlaubt und welche verboten sind. Vielmehr ist er mit der Überlegung und Erwägung der Folgen beschäftigt, die seine Züge haben könnten.

[E]in guter Spieler zeichnet sich dadurch [...] aus, daß er gut »vorauszu sehen« vermag, daß er »Gefahren« zu »beurteilen« weiß, daß er »Chancen«, offene Möglichkeiten zu nutzen versteht. Doch dies alles ist seiner nur ihm eigenen »Intelligenz« aufgebürdet, die durch Erfahrung gesteigert wird.⁴¹⁹

Ebenso muß auch ein Arzt seine medizinische Sachkunde und seine ärztliche Erfahrung miteinbeziehen, wenn er eine »Diagnose« stellt, und, darauf aufbauend, eine »Therapie« verordnet. Schließlich ist ihm »[...] durch seine Berufspflicht geboten, seinem Patienten zu helfen und dabei nicht ›fabrlässig‹, sondern sorgfältig und ›gewissenhaft‹ zu überlegen, was er tun soll.⁴²⁰ Diese Überlegung kann ihm nämlich keine rechtliche oder moralische Norm abnehmen.

Aus diesem Grund gilt bei der moralischen Entscheidung das »Verbot der Fahrlässigkeit«. Der einzelne soll »nach bestem Wissen und Gewissen«⁴²¹ überlegen und erst daraufhin eine Entscheidung treffen, wie er zu handeln gedenkt.⁴²² Er soll also bei der Beurteilung einer Situation, »[...] erstens mit aller Sorgfalt sein ›Wissen‹ und seine Erfahrung einsetzen [...], zweitens aus der Einsicht in die praktische Grundnorm handeln [...] (Gewissen)«. ⁴²³

418 vgl. ebd., S. 140

419 PA, S. 140

420 ebd.

421 Statt »Gewissen« verwendet KAMLAH entweder die adverbiale Verknüpfung »nach bestem Wissen und Gewissen« oder das Adverb »gewissenhaft«. Denn er sieht im Gewissen nicht eine unfehlbare innere Stimme, die einem nach Normübertretung als »schlechtes« Gewissen aufstößt, sondern er begreift es als Sammelsurium für internalisierte traditionale Normen, das je nach kulturellem Hintergrund unterschiedlich ausfällt und nur ein »[...] säkularisiertes Relikt unserer überlieferten mythisch-religiösen Sprache« ist. (PA, S. 142)

422 vgl. PA, S. 141, f.

423 PA, S. 142

1.2.2.2. EUDÄMONISTISCHE ETHIK

Eudämonistische Ethik beschäftigt sich mit der Frage danach, »wie wir leben können«, einer Frage, die wir nach KAMLAH nicht mehr gewöhnt sind, zumindest nicht mehr, seit KANT »[...] jeglichen ›Eudämonismus‹ zugunsten seines moralischen Rigorismus nachwirkend mit dem Bann belegt hat.«⁴²⁴ Doch gilt es nach KAMLAH gerade heute wieder, diese Frage erneut aufzugreifen.

Bei der Frage nach dem Leben-können geht es jedoch nicht allein um das bloße biologische »am Leben sein«, sondern um das »gute« Leben, die »ars vitae«, die in der antiken Ethik wie selbstverständlich auch nach den »Gütern« fragte, die zu einem gelingenden, erfüllten, kurz, zu einem »lebenswerten Leben« beitragen.⁴²⁵ Dabei ging es natürlich auch um die Unterscheidung von »scheinbaren« und »wahren« Gütern, also vornehmlich um die Frage, wessen der Mensch denn nun wirklich »bedürftig« ist.

Wie gut oder wie schlecht ein Mensch lebt, hängt zweifellos »[...] von der Erfüllung oder Nichterfüllung [...] vielerlei ›Lebensbedingungen‹ ab [...]«⁴²⁶. Doch dafür ist die Reklame, die mit einem großen Potpourri an Angeboten aufwartet, auch nicht zureichend. Sondern das Wohlbefinden des einzelnen hängt wesentlich auch von der »Einstellung« ab, »[...] die er ›seinem Leben gegenüber‹ einnimmt [...]«⁴²⁷ Und um die Klärung dieser Einstellung geht es der Philosophie, die auf die »Lebensführung« des Menschen reflektiert. Denn

[w]enn nun aber die Philosophie als ars vitae so etwas wie Rat und Hilfe bieten kann und wenn sie in der Antike vor allem deswegen gelehrt und gelernt wurde, so wird diese Hilfe kein angebbares Gut neben anderen sein.⁴²⁸

Sie kann nur Einsichten zu vermitteln versuchen, die tragfähig genug sind, ein gelingendes Leben zu ermöglichen, Einsichten, die auch gegen jede Zeitströmung, über jeden Trend hinweg, Bestand haben: Es geht um die Einsicht in das »alte Wahre«, das »immer Wahre«⁴²⁹, dessen der Mensch trotz aller sonstigen Lebensbedingungen bedarf. Diese Einsicht, bzw. Einstellung zum Leben war der antiken Philosophie als die »Ruhe

424 ebd., S. 145

425 vgl. ebd., S. 145, ff.

426 PA, S. 148

427 ebd., S. 149

428 ebd.

429 ebd., S. 150

der Seele« bekannt, als »philosophische Gelassenheit« bzw. »*wissende Gelöstheit*«, mit der auch SOKRATES sein Todesurteil annehmen konnte.⁴³⁰ Gemeint ist hiermit die Eudämonie, die man bislang, gemäß geläufiger Schulphilosophie, mit »Glückseligkeit« übersetzt hat und sich dadurch »[...] *den Zugang zur Grundeinsicht [...] gründlich verbaut hat*«⁴³¹, so daß selbst KANT dieses sokratische Verständnis verschlossen blieb und er gegen den Eudämonismus wettete.

Gerade darum gilt es nach KAMLAH, die Eudämonie als »Wohl« und »Ruhe der Seele« wiederzuentdecken und »[...] *wieder zu Ehren zu bringen*«⁴³², denn sie ist wesentlicher Bestandteil eines »guten« Lebens.

1.2.2.2.1. DAS HÖCHSTE GUT

Der profane und bedürftige Mensch, bar jeder Tröstung durch Religion, die ihm ein geschlossenes und abgesichertes Weltbild lieferte, findet allein in »wissender Gelöstheit« die »Ruhe seiner Seele«, in der seine wahre Bedürftigkeit besteht. In ihr sieht KAMLAH das höchste Gut, das dem Menschen ein sinnvolles Leben-können ermöglicht.

Aber der profane moderne Mensch »[...] *kann nicht ruhen, und eben darum kann er nicht leben.*«⁴³³ Denn er ist ständig darum bemüht, einem mangelloses Leben nachzueilen, indem er in selbstsicherer Unrast vermeint, sich »[...] *durch die Macht seines eigenen Handelns [...]*«⁴³⁴ die Güter verschaffen zu können, die er zu einem gelingenden Leben benötigt. Dabei ist er »[...] *ganz und gar »mit sich selbst beschäftigt«, [...] und daher, in dieser [seiner] Selbstbefangenheit, unaufgeschlossen für die Bedürftigkeit des Mitmenschen.*«⁴³⁵ D. h., er versagt gegenüber der Grundnorm. Oder anders formuliert:

Indem die praktische Grundnorm aufgeschlossene Aufmerksamkeit für die Bedürftigkeit des Mitmenschen fordert, verlangt sie implizit die Preisgabe der eigenmächtigen Selbstbefangenheit, in der wir gewöhnlich leben und in die wir täglich zurückfallen [...]«⁴³⁶,

solange uns die philosophisch geklärte Grundeinsicht fehlt.

430 vgl. ebd., S. 151, f.

431 PA, S. 152

432 ebd.

433 Profanität, S. 19

434 PA, S. 157

435 ebd.

436 ebd.

Um aber zu dieser Grundeinsicht zu gelangen, muß der Mensch zunächst die »Grunderfahrung« machen, die die Grundnorm implizit fordert und die die Philosophie als »ars vitae« jedermann »anrät«: Er muß – so paradox dies klingen mag – die vergebliche Verfolgung der eigenen Interessen aus eigenem Interesse unterlassen.⁴³⁷ Er muß lernen, sich loszulassen, sich fallen lassen zu können.

Denn wahres Leben-können ist in der Tat zu allererst »fallen können«, sich loslassen können, »ruhen können«. Wer sich fallen läßt – im Sinne dieser Metapher –, eben der macht die unerwartete Erfahrung, daß er nicht ins Leere fällt, sondern im Ruhen-können das Leben-können erst eigentlich gewinnt.⁴³⁸

Erst durch diese Grunderfahrung ist der Mensch fähig zur Grundeinsicht, zur eigentlichen Gelöstheit. Und zwar zur Gelöstheit in zweifachem Sinne: Als Gelassenheit und »Ruhe der Seele« einerseits, die darum weiß, daß im Leben nicht alles selbstbestimmt und nach Plan verläuft, sondern auch zu einem Großteil von Widerfahrnissen abhängt, die man meist nur hinnehmen kann, wie sie gerade kommen. Gleichzeitig ist Gelassenheit die Gelöstheit »von« allem, woran sich der Mensch verzweifelt klammert, »[...] weil es verloren werden kann«. ⁴³⁹

Verloren gehen schließlich sämtliche Güter spätestens, wenn es ans Sterben geht. Denn auf diese letzte Reise hat noch nie jemand etwas mitgenommen, auch wenn er sich noch so dagegen gestäubt hat. KAMLAH führt hier zur Verdeutlichung ein Gleichnis des EPIKTET (50 – 138 n. Z.) an, in dem es darum geht, »reisefertig« zu sein, sobald der Steuermann ruft und sich nicht festzuklammern an etwas, was man doch nicht (fest-)halten kann:

Wenn auf einer Seefahrt das Schiff vor Anker geht und du aussteigst, um Wasser zu holen, magst du unterwegs eine Muschel oder eine Meerzwiebel auflesen. Dein Aufmerken aber muß auf das Schiff gerichtet sein, und du mußt dich ständig umwenden, ob nicht etwa der Steuermann rufe. Und wenn er ruft, mußt du alles liegenlassen, damit man dich nicht wie die Schafe gebunden aufs Schiff wirft. So auch im Leben. Ist dir hier statt Muschel oder Zwiebel Weib oder Kind gegeben, so soll dirs nicht verwehrt sein. Ruft aber der Steuermann, dann laufe zum Schiff, laß alles los und sieh nicht zurück. Und bist du alt, geh überhaupt nicht mehr weit vom Schiff, auf daß du nicht ausbleibst, wenn er ruft.⁴⁴⁰

437 vgl. ebd., S. 158

438 PA, S. 158

439 Profanität, S. 19

440 Ruf, S. 68, f.

»Statt [also] widerstrebend vom Tod als schlimmem Widerfahrnis niedergeschlagen zu werden [...]«⁴⁴¹, weil er sich verzweifelt ans Leben klammert, »[...] soll er die Güter, die ihm gewährt werden, gleichsam nur lose in der Hand halten.«⁴⁴² Erst dadurch erwirbt er sich »Bewegungsfreiheit«, bzw. »innere Freiheit« und entdeckt dadurch »[...] eine Fülle von Gütern, die er bisher übersah«⁴⁴³ – bspw. seinen bedürftigen Mitmenschen.

Wie ein Gast soll sich der Mensch verhalten, weil er doch weiß, daß sein Aufenthalt nicht von Dauer ist. Denn richtiges Leben-können als Loslassen-können bedeutet auch Sterben-können. Gelöstheit ist somit dasselbe, [...] wie die Bereitschaft zu sterben.«⁴⁴⁴ Beständig hängt schließlich die Todesdrohung wie ein Damoklesschwert über dem Menschen. Dagegen hilft kein Auflehnen, und je mehr er dagegen ankämpft, umso weniger hat er von dem bißchen Leben, das ihm vergönnt ist, weil er im Kampf seine Kräfte aufzehrt und darüber übersieht, was ihm das Leben lebenswert macht. Schließlich muß jeder Mensch

eines Tages sterben, so wie jedem Sommer der Winter folgt. Und wie, ohne Sinn und Verstand, der Winter einmal früh kommt und ein andermal spät, einmal mit Härte und bitterer Kälte, ein andermal mit Milde, so trifft auch der Tod ohne Sinn und Verstand den einen unzeitig früh, zu früh, den anderen zu guter Zeit, den dritten unzeitig spät. Zu verstehen gibt es da nichts, hinzunehmen um so mehr.⁴⁴⁵

Erst in dieser Hinnahme erfährt der Mensch wahre Eudämonie, die KAMLAH als die eigentliche Bedürftigkeit des Menschen ausmacht. Denn trotz aller Begehungen, die er sonst hegt, »[...] stellt sich nun heraus, daß der Mensch jedenfalls der eudämonischen Gelöstheit bedarf.«⁴⁴⁶ In ihr besteht die wahre Lebenskunst, die »ars vitae«, deren wichtigste Aufgabe als philosophisch reflektierter Lebensführung darin besteht, hinnehmen zu können, was sich nicht ändern läßt, tatkräftig jedoch zu ändern, was zu verändern möglich ist, und zugleich beides voneinander einsichtig unterscheiden zu können.⁴⁴⁷

441 PA, S. 170

442 ebd.

443 ebd., S. 168

444 Profanität, S. 19

445 MM, S. 13

446 PA, S. 163

447 KAMLAH zitiert hierzu das sogenannte »Gelassenheitsgebet«, das er dem ev. Theologen und Theosophen Friedrich Christoph OETINGER (1702 – 1782) zuspricht:
»Gib mir die Gelassenheit, hinzunehmen, was ich nicht ändern kann; gib mir den Mut, zu ändern, was ich ändern kann, und gib mir die Weisheit, beides voneinander zu unterscheiden!« (PA, S. 168)

Auf die Grundnorm angewandt bedeutet dies, daß sich der Mensch aus seiner Selbstbefangenheit befreien muß, um einerseits selbst seinem Leben mehr abgewinnen zu können, da er seine Aufmerksamkeit nicht mehr nur an Güter verschwendet, die er ohnehin nicht halten kann, wodurch er auch andererseits »den Anderen« in seiner Bedürftigkeit bemerkt, in der Grundsituation des sterblichen Menschen. Diesem soll er nun durch tatkräftige Unterstützung »[...] nicht zur Erfüllung beliebiger Begehungen, sondern zu einem wahrhaft lebenswerten Leben [...]«⁴⁴⁸ verhelfen. – Nur darin besteht das höchste Gut.

1.2.2.2.2. DER FREITOD

Wahrhaft lebenswertes Leben ist ohne Eudämonie und ohne »unentbehrliche« Güter nicht zu haben. Der Mensch benötigt daher zunächst Güter der Vitalität als unabdingbare Lebensbedingungen, die ihm zumindest eine »Lebensfristung« ermöglichen, wie Nahrung, Kleidung, Wohnung. Dabei ist es nach K A M L A H aber längst kein unberechtigtes Begehren, wenn man dabei »gut« zu essen, sich »gefällig« zu kleiden und »angenehm« zu wohnen wünscht, außerdem gesund sein will, um tatkräftig eine sinnvolle Aufgabe erfüllen zu können, wodurch man Ansehen und Geborgenheit in seinem sozialen Umkreis, im Miteinanderleben erfährt.⁴⁴⁹ Denn all dies zusammen macht das Leben erst sinnvoll und lebenswert.

Gesetzt nun aber der Fall, daß diese unabdingbaren Lebensbedingungen »[...] als unabänderlicher Verlust«⁴⁵⁰ wegfallen, der Mensch nur noch biologisch am Leben ist und vor sich hinvegetiert, an einer unheilbaren Krankheit dahinsiecht oder von aller Welt alleingelassen und sozial isoliert keine sinnvolle Aufgabe mehr hat, so ist er nach K A M L A H »[...] berechtigt, freiwillig aus dem Leben zu gehen.«⁴⁵¹ Denn solch ein Leben ist nicht mehr lebenswert. Mit dem Verlust des Leben-könnens, der ihm widerfahren ist, kann der Mensch nur die Ruhe seiner Seele und damit seine Menschenwürde bewahren, wenn er freiwillig aus dem Leben scheidet.⁴⁵² Diese Möglichkeit betrachtet er als eines der Güter, »[...] die uns dazu verhelfen, die Eudämonie bis an unser Ende zu bewahren.«⁴⁵³

448 PA, S. 163

449 vgl. ebd., S. 171, ff.

450 PA, S. 175

451 ebd., S. 176

452 vgl. ebd., 181, f.

453 PA, S. 182

Aus diesem Grund betrachtet KAMLAH auch den § 216 StGB als inhuman, da dieser die Beihilfe zur Selbsttötung unter Strafe stellt und letztlich dazu führt, daß ein Mensch, der sich zum Sterben genötigt sieht »[...] dazu gezwungen wird, [...] seinen Tod auf eine grausame oder abstoßende Weise herbeizuführen.«⁴⁵⁴ Gleiches gilt für das dogmatische Verbot des Selbstmords, das aus einer theologischen Auffassung heraus

[...] eine gute göttliche Weltordnung [und] den Glauben an einen gütigen und gerechten »Herrn über Leben und Tod« [voraussetzt], die es nun eben leider nicht gibt.⁴⁵⁵

Vor allem nicht mehr für den profanen, modernen Menschen, der wir heute selber sind.

Da sich der Mensch schließlich an der Grundnorm orientieren soll, ist er aber aufgefordert, »[...] dem Anderen zu einem lebenswerten Leben, nicht bloß zum biologischen Leben verhelfen«⁴⁵⁶ und ihm auch bei dieser letzten Entscheidung beratend und unterstützend zur Seite zu stehen.

454 ebd., S. 178

455 ebd., S. 181

456 ebd., S. 179

1.2.3. ZUR ERZIEHUNG

Den Menschen nun dahin zu bringen, daß er Einsicht in die Grundnorm erwerbe, ist die Zielsetzung der Erziehung. Dazu ist es nötig, daß er als Lebewesen, das Logos hat, zum vernünftigen Reden und damit zum vernünftigen und selbständigen Denken angeregt wird. Schließlich soll er lernen, Handlungsnormen rational zu begründen, und nicht, wie es Kleinkinder gerne tun, auf Normen zu bestehen, weil sie sich durch Gewohnheiten verfestigt haben oder weil ihre Eltern gesagt haben, was richtig und was falsch ist.⁴⁵⁷ Sonst verbliebe der Mensch zeitlebens in einem Zustand der Naivität, in der er allein auf Tradition und Autorität vertraut und sein Handeln danach ausrichtet, d. h. er bliebe darauf angewiesen, daß andere für ihn das leidige Geschäft des Denkens besorgen und für ihn übernehmen.⁴⁵⁸

Um aber vernünftig reden und denken⁴⁵⁹ zu lernen, bedarf das Kind vor allem in der Schule einer »bewusste[n] Einübung in ein klares, einfaches, unmißverständliches Reden.«⁴⁶⁰ Denn reden tut es ja ohnehin schon und bringt in die Schule bereits ein gewisses Vorverständnis von Welt mit. Allerdings ist dieses Vorverständnis meist durchmischt mit bildungssprachlicher Gespreiztheit, die viele Kinder schon im Elternhaus beigebracht bekommen – je nach sozialem Hintergrund unterschiedlich stark ausgeprägt. Und dieser Gebrauch der Bildungssprache transportiert wissenschaftliche Irrtümer und ideologisierende Herrschaftsansprüche. Darüberhinaus

bewirkt [sie] die enormen Schwierigkeiten der Verständigung, [...] unter denen wir heute zu leiden haben, jenes Aneinander-vorbeireden, [...] jene babylonische Sprachverwirrung gerade unter den »Gebildeten«, den »Intellektuellen« [...].⁴⁶¹

Im Unterricht sollte deshalb der Gebrauch der Bildungssprache abgebaut werden, zum einen wegen des Aneinander-vorbeiredens, zum andern, um Sprachbarrieren unter den Schülern mit unterschiedlicher sozialer Herkunft abzubauen.⁴⁶² Die Aufgabe des Lehrers

457 vgl. ebd., S. 89, f.

458 vgl. ebd., S. 153

459 K A M L A H betont immer wieder, daß Denken inneres Reden ist und reden handeln in sprachpragmatischer Bedeutung ist.

460 Vernunft, S. 194

461 ebd., S. 189

462 vgl. ebd., S. 188, ff.

besteht also vornehmlich darin, den Schülern den Gebrauch der Umgangssprache noch besser zu vermitteln, als sie es ohnehin schon können. Schließlich ist

[d]ie uns allen gemeinsame Umgangssprache [ist] der uns allen gemeinsamen Not unseres stets bedürftigen Lebens und Miteinanderlebens näher als die Bildungssprache und [...] lehrt [aber] auch klar und unmißverständlich reden.⁴⁶³

Dabei soll der Lehrer selbst darauf achten, daß er »[...]als Unterrichtssprache möglichst auch nur Umgangssprache spricht«⁴⁶⁴, um so gerade für die jüngeren Schüler als Vorbild zu dienen. Schülern in höheren Jahrgangsstufen muß dann aber zunehmend der Unterschied zwischen Bildungs- und Umgangssprache explizit beigebracht werden, damit sie »[...] sich selbst die Disziplinierung des Redens auferlegen [...]«⁴⁶⁵, was vorher allein Aufgabe des Lehrer war.

Die bewußte Einübung in ein klares, einfaches, unmißverständliches Reden erfolgt von nun an im kritischem Seitenblick auf die Untugenden des üblichen Bildungsgeredes und mit der ausdrücklichen Absicht, in sprachkritischer Selbstbeschränkung die Möglichkeiten sprachlicher Kommunikation zu steigern.⁴⁶⁶

KAMLAH würde es sicher sehr begrüßen, wenn sich die Lehrer für diese Einübung in der Schule an seiner *Logischen Propädeutik* orientierten. Denn folgende Themen einer allgemeinen Sprachtheorie, die dort behandelt werden, können seines Erachtens durchaus schon in der Schule angegangen werden, wie da wären:

1. Die sprachliche Erschließung der Welt durch Eigennamen und Prädikatoren.
2. Das Reden als Gespräch zwischen Partnern einerseits und Reden als inneres Reden des Einzelnen (Denken) andererseits.
3. Der Unterschied von »Sprache« (langue)⁴⁶⁷ phonematisch, semantisch, syntaktisch normierter Handlungsschemata einerseits und die Verwendung dieses Potentials in aktueller »Rede« (parole) andererseits.⁴⁶⁸

Aber alles Sprechen-können ist für das Verständnis in die praktische Grundnorm und damit letztlich zur Grundeinsicht unzureichend, solange das Verständnis von Handlungs-

463 Vernunft, S. 193, f.

464 ebd., S. 194

465 ebd.

466 ebd., S. 194

467 Die Unterscheidung von Sprache in »langue« und »parole« geht auf den Genfer Sprachwissenschaftler Ferdinand DE SAUSSURE (1857 – 1913) zurück. Seine Genfer Vorlesungen, die postum von seinen Schülern als *Cours de linguistique générale* veröffentlicht wurden, waren wegweisend für den Strukturalismus.

468 Vernunft, S. 198

und Widerfahrnisprädikatore⁴⁶⁹ sich allein aufs Theoretisieren beschränkt. Und daher trifft K A M L A H die bedeutende Unterscheidung zwischen ihrer »primären« und »sekundären« Beherrschung.

Während die »[s]ekundäre Beherrschung von Handlungs- und Widerfahrnisprädikatore⁴⁷⁰ [...] auf Hinzeigen und Hinsehen, aber auch auf Erzählen oder Beschreiben und Zuhören«⁴⁷¹ beruht, basiert ihre primäre Beherrschung »[...] auf eigener Erfahrung [...].«⁴⁷¹ Während also sekundäres Wissen immer aus zweiter Hand stammt, kommt primäres Wissen nur durch das »Selbermachen«, das »Mitmachen« oder durch eigenes Erleben zustande.⁴⁷² Denn letzteres kann nicht durch »[...] distanzierteres Hinzeigen erlernt werden.«⁴⁷³

So kann denken, lieben, vertrauen, befürchten, leiden, u. ä. also nicht durch Vormachen gelernt werden, es muß schon selbst getan, erlebt und erfahren werden. Und dennoch ist es möglich, sich über solcherlei auszutauschen, »Lebenserfahrung« auszutauschen:

Nach langem Miteinanderhandeln, Miteinanderleben, Miteinanderreden, haben wir es dahin gebracht, daß wir uns über dergleichen, [...] *mittels der Umgangssprache* verständigen können.⁴⁷⁴

Und daher ist auch die gegenseitige Ergänzung von sekundärem und primärem Lernen so wichtig. Denn niemand ist in der Lage, »alles« selbst erfahren und erleben zu können, also einen reinen primären Wissensbestand zu haben. Jeder ist auf den Austausch und die Weitergabe von Erfahrungen von jedermann angewiesen, um sein bisheriges sekundäres Wissen zu erweitern und dadurch zu einem immer »besseren« Verständnis zu gelangen.

⁴⁶⁹ Mit »Prädikatore« bezeichnet K A M L A H die Teile der Sprache, die etwas über Gegenstände, Personen, Vorgänge oder Handlungen »auszusagen« vermögen, sie identifizierbar machen. Ihr Potential besteht darin, Dinge voneinander unterscheiden zu können, weil alles was gelernt wird erst dadurch gelernt wird, daß es sich von anderem unterscheiden läßt. (vgl. LP, S. 28, ff.)

Folgendes Beispiel mag zur Veranschaulichung dienen:

»Ein Kind erwirbt sich gleichsam die Welt, indem es die Namen erlernt, mit denen es mehr und mehr Dinge wiedererkennen und in erneuter Begegnung durch Ausrufen des Namens gleichsam begrüßen kann. Dabei macht es zwischen Eigennamen und Prädikatore⁴⁷⁰ erst allmählich einen Unterschied, da ja auch bestimmte Gegenstände, z. B. Personen, unter ihrem Namen wiedererkannt werden. Sobald es den Prädikator »wau-wau« zu gebrauchen gelernt hat, begrüßt es freudig jeden Hund auf der Straße mit diesem Wort, während es vordem die Hunde gar nicht bemerkt hatte.« (LP, S. 46)

⁴⁷⁰ PA, S. 41

⁴⁷¹ ebd., S. 42

⁴⁷² vgl. ebd., S. 40

⁴⁷³ PA, S. 40

⁴⁷⁴ ebd., S. 44

Daher gibt es auch »[...] beliebig viele Abstufungen[...]«⁴⁷⁵ zwischen sekundärer und primärer Beherrschung von Prädikatoren, die sich mit zunehmender eigener und vermittelter Erfahrung, auf einer polar-konträren Skala gedacht, immer mehr angleichen, immer näher zusammenrücken und auch mit jeder neuen Erfahrung konkreter werden. So führt K A M L A H folgende Beispiele an:

Wer niemals selbst dirigiert, weiß doch in zunehmendem Umgang mit Musik, schließlich als Orchestermusiker, besser, was »dirigieren« ist, als er es in seiner Kindheit wußte oder als es eine Dame weiß, die nur aus Konvention Konzerte besucht. Wer selbst liebt und geliebt wird, den Prädikator »lieben« also primär erlernt, kann ihn doch von seiner »ersten Liebe« an immer wieder neu und besser lernen. »Jetzt erst weiß ich, was Liebe ist«, wird gesagt, und ähnlich: was »Sehnsucht« ist, was »Angst« ist, was »Vertrauen« ist.⁴⁷⁶

Es kommt also darauf an, sowohl sekundäres und primäres Wissen in gegenseitiger Ergänzung zu fördern, also auf die Theorie auch die Praxis folgen zu lassen, Erfahrungen zuzulassen. Denn das Handeln aus Einsicht in die Grundnorm erfordert vernünftiges Handeln, erfordert also gewissenhaftes Überlegen, das sowohl des geschulten Verstandes als Intelligenz, als auch der Erfahrung bedarf.

Erziehung, nach K A M L A H verstanden als Anleitung zum vernünftigen Sprechen, soll die Schüler darauf vorbereiten, eine mit Logos begabte (mit-)verantwortliche »Person« innerhalb der Gesellschaft, kurz, zu einem vernünftigen Menschen zu werden:

Wir nennen einen Menschen vernünftig, der dem Mitmenschen als seinem Gesprächspartner und den besprochenen Gegenständen aufgeschlossen ist, der ferner sein Reden nicht durch bloße Emotionen und nicht durch bloße Traditionen oder Moden, sondern durch Gründe bestimmen läßt.⁴⁷⁷

Ein Mensch also, der sein Handeln an der Grundnorm ausrichtet. Hierzu mag es vielleicht hilfreich sein, »[...] in einer ethischen ›Kasuistik‹ Situationen zu fingieren [...] und die in diesen Situationen gebotenen oder verbotenen oder erlaubten Handlungen zu erörtern.«⁴⁷⁸ Aber selbst der beste Lehrer »[...] kann nur immer wieder auf die Grundnorm hinweisen und dann hoffen, daß junge Menschen [...]«⁴⁷⁹ sich aufgrund eigener Einsicht an ihr orientieren,

475 ebd., S. 42

476 ebd.

477 LP, S. 128

478 PA, S. 132

479 ebd., S. 130

daß sie den ihnen vorgezeichneten »[...] *Weg von der Sprache zur Vernunft* [...]«⁴⁸⁰ von sich aus einschlagen.

2. GEGENÜBERSTELLUNG DER ANSÄTZE VON KANT UND KAMLAH

2.1. ZUR ANTHROPOLOGIE

2.1.1. DIE AUFGABE DER ANTHROPOLOGIE ALS PHILOSOPHISCHER DISZIPLIN

Sowohl KANT als auch KAMLAH betrachten es als Aufgabe der Anthropologie, zum Verständnis dessen beizutragen, was gemeinhin als »Mensch« bezeichnet wird. Diese Aufgabe erschöpft sich nach Ansicht beider jedoch nicht darin, den Menschen in rein biologisch-wissenschaftlicher Manier deskriptiv zu erfassen. Vielmehr geht es darum, menschliches Verhalten verstehen zu können und Antworten auf Sinn- und Seinsfragen menschlichen Daseins zu geben. Und menschliches Dasein manifestiert sich in nichts mehr als in dem, was KAMLAH mit dem Begriff der »condition humaine« zu fassen sucht; der Grundsituation des sterblichen Menschen. Denn nichts weiß der Mensch mit größerer Gewißheit, als daß er sterben muß. Und um angesichts dieser ausweglosen Tatsache nicht in Trübsinn zu verfallen, am Dasein zu verzweifeln und letztthin in Handlungsunfähigkeit zu erstarren oder gar durch exzessives und rücksichtsloses Verhalten seine ihm vergönnte (Lebens-)Zeit auf Kosten anderer auszuleben⁴⁸¹, bedarf der Mensch eines philosophisch geklärten Weltbildes, eines Deutungsmusters seiner selbst d. h. er benötigt ein System, das tragfähig genug ist, ihm ein sinnvolles Leben in Gemeinschaft mit anderen zu ermöglichen, das ihm seinen Platz zuweist und ihm vorgibt, wie er leben soll und wie er leben kann – gegen alle scheinbare Sinnlosigkeit des Lebens. Denn erst durch solch ein systematisches Ganzes, das nach KANT auf einem Bedürfnis der Vernunft beruht, kann der Mensch »Ruhe« finden, ob nun in Form »wissender Gelöstheit« oder als »Stärke der Tugend«. Und für ein solches System hat die Anthropologie Sorge zu tragen. Sie hat ein (auf-)geklärtes Menschenbild zu liefern, das ein »wahres« Fundament für das menschliche Leben bietet oder zumindest eines, das für wahr gehalten werden kann, solange man es eben nicht besser weiß. Dafür bedarf sie aber der philosophischen Reflexion, die danach strebt, sich nachsinnend der Wahrheit, bzw. der Weisheit immer weiter anzunähern. Nicht umsonst erachtet schließlich KANT die Anthropologie als Königsdisziplin der Philosophie und trägt KAMLAHS Anthropologie den Zusatz »philosophische«. Beide versuchen, sich nachdenkend der Wahrheit dessen, was den Menschen aus-

⁴⁸¹ Was selbstverständlich gar nicht möglich wäre, wenn dies alle tun würden.

macht und wie er leben kann, anzunähern, und legen dementsprechend ein Deutungsmuster vor – jeder für seine Zeit. Dafür grenzen sich beide von vorhergehenden Deutungsmustern ab und versuchen einen grundlegenden Neuanfang.

So mußte sich KANT einerseits der zu seiner Zeit aktuellen Deutungsmuster des Empirismus und Rationalismus erwehren, die den Menschen jeweils nur auf einen Aspekt ihres Daseins reduzierten und ihn entweder als bloßes Sinnenwesen oder als bloßes Geisteswesen betrachteten. Andererseits sah er sich genötigt, gegen eine Metaphysik vorzugehen, die »[...] zum Tummelplatz verschiedenster Theorien geworden [...]«⁴⁸² war, und ihr ein neues Fundament zu geben. Denn bevor er seine *Kritiken* verfaßte, wurden Gegenstände als Tatsachen der Metaphysik ausgegeben, die er schließlich als eigentliche Postulate der praktischen Vernunft identifizierte: Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit. (Auf-)klärend mußte er die Metaphysik von überflüssigem »Plunder«⁴⁸³ befreien, indem er sie einer Kritik der Vernunft unterzog, um damit einen Neuanfang zu machen und endlich wieder reine Philosophie betreiben zu können, indem er die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft aufzeigte. Mit dieser bereinigten Philosophie, die er ja als eigentliche Wissenschaft vom Menschen begriff, entwarf er ein neues Menschenbild, das auch heute längst nicht überholt ist und an dem sich viele neue »Deuter« abzarbeiten hatten und haben: dem vernünftigen Menschen, der sich aus selbstverschuldeter Unmündigkeit mittels des Sittengesetzes zu einem freien Wesen hocharbeitet, indem er immer wieder den Graben zwischen seiner von Natur angelegten Sinnlichkeit und seiner Vernünftigkeit mit geschulter Urteilskraft zu überbrücken sucht und eigenverantwortlich sein Dasein in die Hand nimmt, gemäß dem Wahlspruch der Aufklärung: »sapere aude«!

Ebenso wie KANT mußte auch KAMLAH eine Kurskorrektur der Deutungen vom Menschen vornehmen, um zu einem Verständnis des Menschen überhaupt (wieder) zu gelangen. Auch er sah sich genötigt, die Anmaßungen der Vernunft zu beschneiden, da sie sich, losgelöst von jeder Rückbindung an vernünftiges Denken und an den Lebenshorizont des Menschen, gebärdet wie der märchenhafte Flaschengeist, der seinem Gefängnis entweichen konnte: sie tobt sich aus, genießt ihre Freiheit all das zu tun, was ihr in ihrer Freiheit möglich ist, allein weil es möglich und machbar ist: Ohne Rücksicht auf

⁴⁸² Schultz, S. 75

⁴⁸³ vgl. Spitzfindigkeit, A 26, Bd. I, S. 610

irgendwelche Folgen zu nehmen.⁴⁸⁴ Es ist das neuzeitliche Paradigma eines mechanistischen Weltbildes, das KAMLAH wieder auf ein vernünftiges Maß zurückschneiden möchte, da es den Menschen nur wissenschaftlich-reduktiv begreift und daher für und über den Menschen kein Verständnis liefern kann, das ihm ein sinnvolles Leben ermöglichte. Um aus dieser Aporie herauszuführen, in der sich das »[...] aufgeklärte selbstsichere menschliche Wissen [...] verfängt [...]«⁴⁸⁵, will er daher das Denken disziplinieren und greift dafür auf das antike Vorbild der Vernunft, den Logos, zurück, um sich »philosophierend« dem Menschen anzunähern und so zu einem »[...] rettenden, besseren, Wissen«⁴⁸⁶ zu gelangen, für das SOKRATES als Vorbild dient. Zu einem Wissen, das existenztragend für den heutigen Menschen in der Profanität sein kann, dem auch religiöse Offenbarungsweisheiten nicht mehr zugänglich sind, zu dem Wissen um Eudämonie.

Beide also, KANT wie KAMLAH, sehen sich dem sokratischen »Erkenne dich selbst« verpflichtet, der philosophischen Besinnung auf den Menschen und nicht nur der wissenschaftlichen Erforschung seiner Physis. Denn das erst ist die Aufgabe der Anthropologie als philosophischer Disziplin: ein sinnvolles Deutungsmuster zum Lebenkönnen zu liefern.

Und dafür müssen beide sich also sowohl des wissenschaftlichen Reduktionismus als auch glaubensbedingter Offenbarungsweisheiten erwehren, die nur immer wieder ein verzerrtes Bild des Menschen zeichnen. Beide müssen sie durch eigenes Nachdenken einen neuen, einen dritten Weg beschreiten, um dadurch erst zu einer Gesamtansicht des Menschen zu gelangen. So beschreitet KANT mit seiner »kopernikanischen Wende« den Weg des Idealismus, mit dem er die Metaphysik bereinigt und Empirismus und Rationalismus auf einer höheren Stufe harmonisiert und mit dem er letztlich zu einem geschlossenen teleologischen Weltbild gelangt, einer »Ethiktheologie«⁴⁸⁷, die auf den Menschen als Selbstzweck zugeschnitten ist. KAMLAH hingegen findet seinen Weg in einer Verbindung aus antiker Philosophie und zeitgenössischer Sprachkritik, weil der

484 Beispiele hierfür liefert ein kleiner (Rück-)Blick in die Geschichte, oder man schlägt einfach nur die Tageszeitung auf.

485 Ruf, S. 10

486 ebd.

487 KU, B 482, Bd. V, S. 619

Mensch zunächst in der Sprache und durch sie lebt und daher des vernünftigen Redens bedarf.

2.1.2. »WAS« BZW. »WER« IST DER MENSCH? – DIE FRAGE NACH DEM GEGENSTAND DER ANTHROPOLOGIE

Gegenstand der Anthropologie ist bei KANT wie bei KAMLAH zweifellos der Mensch. Allerdings nähert sich jeder von ihnen diesem Gegenstand aus einer anderen Richtung an. Während KANT nun von den Erkenntnisbedingungen anhebt, sich den Menschen zu erschließen, von Fragen, die die Vernunft belästigen, nimmt KAMLAH seinen Ausgang bei den menschlichen Existenzbedingungen. Damit stellt er dem ganzen System der Vernunft die nackte Bedürftigkeit des Menschen gegenüber. Denn seiner Meinung nach stellt sich KANTS Frage nach dem Menschen heute neu. Sie hat sich in die Frage nach der Existenz verlagert, danach, wie der Mensch überhaupt leben kann.⁴⁸⁸ Statt also zu fragen: »Was ist der Mensch?«, müßte man seines Erachtens daher eher die Frage stellen: »Wer ist der Mensch?«⁴⁸⁹. Denn KAMLAH geht es nicht wie KANT um den Menschen als Gattungsbegriff, sondern um den einzelnen Menschen, um »Jedermann« in seiner singulären, existenziellen und bedürftigen Situation, um den Menschen, »der wir selber sind«. Diesem Menschen ist mit der Frage nach dem »Was?« nicht mehr beizukommen, sie erreicht ihn nicht mehr. Zu viele Antworten gibt es mittlerweile auf diese Was-Frage, die alle »objektiv« wissen, was der Mensch ist: ein Kulturwesen, ein Geisteswesen, ein Vernunftwesen, ein Wesen, das nach rein physikalischen Gesetzen funktioniert, *L'homme machine*⁴⁹⁰, etc. – Antworten, die mit Hilfe wissenschaftlicher, methodischer Reduktion gewonnen wurden und demgemäß allgemeine Gültigkeit besitzen – gerade weil sie von der individuellen Existenz des Menschen abstrahieren und ihn im Allgemeinen aufgehen lassen. Daher liefern diese Antworten auch keine Hinweise darauf, wie das Leben für den einzelnen zu bestehen ist, denn sie nehmen ihn nicht in seiner Bedürftigkeit wahr, sondern listen nur Teilaspekte seiner physisch-biologischen, psychisch-

488 vgl. Profanität, S. 10

489 vgl. Ruf, S. 39, ff.

490 *L'homme machine* ist der Titel eines Buches von Julien Offray de LA METTRIE (1709 – 1751), einem französischen Arzt und Philosophen, der bis heute sehr umstritten ist, da er den Menschen – wie der Titel seines Buches ausdrückt – als Maschine betrachtet. In seiner *Philosophischen Anthropologie* erwähnt ihn KAMLAH namentlich mit seinem Werk als Vertreter des neuzeitlichen Paradigmas der Physik, die den Menschen auf seine mechanische Funktionsweise reduziert. (vgl. PA, S. 28, f.)

mentalen oder sozial-ökonomischen Verfaßtheit auf⁴⁹¹. Sie liefern mit ihrer neutralen Objektivität bloße »[...] ›graue Theorie‹, die kein Leben mehr ermöglicht [weil dadurch] jede[r] verstehbare[n] Zusammenhang eingebüßt«⁴⁹² wird. Aber die Aufgabe der Anthropologie besteht nach KAMLAH ja gerade darin, ein zusammenhängendes philosophisches Verständnis des Menschen für den Menschen zu entwickeln, ein »existenztragendes« Wissen, das ihm nicht sagt, »was« er ist, sondern ihm zunächst erst einmal beantwortet, »wer« er eigentlich ist. Und solches Wissen ist seines Erachtens nicht dadurch zu gewinnen, daß man sich dem Menschen als Gegenstand distanziert gegenüberstellt und versucht, ihn als irgend ein Wesen zu erkennen, sondern allein dadurch, daß man ihn als Wesen in seinem Dasein zu verstehen versucht. Schließlich ist es das Verstehen, mit dem der Mensch einen ersten Zugang zur Welt und damit zu sich selbst herstellt, nicht das Erkennen. Erst das verstehende »Hineinversetzen« macht den Menschen in seinem Handeln erfahrbar.⁴⁹³

Da KANT sich nun aber mit der Frage: »Was ist der Mensch?« auseinandersetzt, sieht ihn KAMLAH auch als »[...] unter dem Banne [...]«⁴⁹⁴ der neuzeitlichen Physik stehend, befaßt er sich doch mit »Scheinproblemen« wie mit dem der »Willensfreiheit« des Menschen, und mit dem »Leib-Seele-Dualismus«⁴⁹⁵, Probleme, die nach KAMLAH daraus resultieren, daß man den Menschen als »[...] Geist versteht [...] und seine Bedürftigkeit von vornherein verleugnet.«⁴⁹⁶

Allerdings greift diese Auffassung von KANTS Anthropologie ein wenig zu kurz. Schließlich legt auch er, trotz seiner »Was«-Frage, ein vollständig zusammenhängendes und umfassendes Verständnis vom Menschen dar, will er doch verstehen und einsichtig machen, wie menschliche Erkenntnis funktioniert und wie der Mensch mittels seines Erkenntnisvermögens in der Welt leben und sich einrichten kann. Dies gelingt ihm unter anderem auch gerade deshalb, weil er sich ebenfalls von Theorien distanziert, die den Menschen nur reduktiv begreifen: entweder als Sinnenwesen oder als Geistes- bzw. Vernunftwesen. Nach seiner Analyse ist der Mensch aber sowohl Sinnenwesen als

491 vgl. Ruf, S. 50, ff.

492 Profanität, S. 181

493 vgl. PA, S. 16

494 PA, S. 30

495 vgl. ebd.

496 PA, S. 60

auch Vernunftwesen. Sinnlichkeit und Vernünftigkeit erweisen sich ihm damit als die Grundkomponenten menschlichen Daseins. »Menschsein« zeichnet sich für ihn gerade dadurch aus, daß das eine ohne das andere nicht zu haben ist – denn ohne Vernünftigkeit wäre der Mensch nicht Mensch, sondern bloß ein Tier unter anderen; ohne Sinnlichkeit jedoch, im Zustand reiner Vernünftigkeit, erwiese er sich als ein heiliges, ein göttliches Wesen, nicht jedoch als Mensch. Als »[...] zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh«⁴⁹⁷, also erst im Spannungsfeld von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, konstituiert sich das, was sich als Mensch bezeichnen läßt.

Gerade aber nun in diesem Spannungsverhältnis offenbart sich der Mensch als »Bedürftiger«, der einer Orientierung und Hoffnung zum Leben-können bedarf. Nicht umsonst umfaßt KANTs »Was«-Frage nach dem Menschen auch die Fragen danach, was er wissen kann, was er tun soll und was er hoffen darf. Er bleibt also nicht bei einer deskriptiven Anthropologie stehen, sondern entwickelt aufgrund dieser Fragen, ebenso wie KAMLAH auch, eine normative und – in Grenzen – eine eudämonistische Anthropologie, bzw. Ethik.

Wenn KANT nun also die Aussage trifft, daß der Mensch sowohl Sinnen- als auch Vernunftwesen ist und diese Kluft nur zu überbrücken in der Lage ist, indem er seine theoretische Vernunft, die ja sinnlich beschränkt ist, um die praktische erweitert und sich damit ein System erschafft, in dem er einen freien Willen besitzt, mit dem er das Gute wählen kann und sich dadurch erhoffen darf, dereinst in einem gütigen Reiche Gottes unsterbliche Glückseligkeit zu genießen, so trifft er diese Aussage aus Einsicht in die Bedürftigkeit des Menschen, in die Bedürftigkeit nämlich nach einer Orientierung für das eigene Handeln, einer Gewähr dafür, das Richtige zu tun, und Hoffnung darauf, daß sich das Leben auch gelohnt hat und all das Streben nicht vergeblich war. Denn auch KANT ist sich darüber im Klaren, daß der Mensch sterblich ist. Gerade darum muß der Mensch seinem Handeln ja einen Sinn abgewinnen können. Und darum stellt er auch allein den Menschen als Zweck seiner selbst dar, als Wesen, das es zu vervollkommen gilt. Aber gerade wegen seiner zeitlichen Beschränktheit auf Erden muß sich die menschliche Vernunft als Intelligenz eine ins endlos gehende Zeitspanne denken, in der die Vervoll-

497 MS, (TL), A 138, Bd. IV, S. 599

Diese Stelle in KANTs *Metaphysik der Sitten* ist kein Originalzitat von ihm selbst, sondern ein Satz des von ihm vielzitierten Albrecht HALLERS (1708 – 1777), der Arzt, Naturforscher und Dichter zu Zeiten KANTs war.

kommnung der Menschheit gelingen kann. Und solch eine Zeitspanne zu gewährleisten, dazu scheint nur ein übermenschliches Wesen in der Lage zu sein, also Gott. Der Mensch als endliches Sinnenwesen bedarf also der Gewähr seines weiteren Bestandes als Vernunftwesen – erst dies gibt ihm Halt und Orientierung im Dasein, dessen er so sehr bedarf. Daher beharrt KANT auch auf dem »Primat der praktischen Vernunft«, weil ihre Postulate einem notwendigen Bedürfnis der Vernunft entspringen, dieselben für wahr zu halten, so daß jeder Rechtschaffene, der sich an die Regeln für ein gutes Leben hält, wohl sagen kann:

[...] ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse [...] mein Urteil unvermeidlich bestimmt [...].⁴⁹⁸

KANT übersieht also mit seiner »Was«-Frage genausowenig wie KAMLAH die Bedürftigkeit des Menschen nach einem sinnvollen Leben-können, gelangt aber zu einem ganzen, in sich geschlossenen System, das eben die Postulate der praktischen Vernunft mit sich bringt und sich nur glaubend dem Menschen erschließt, da seine Vernunft ihm dies abverlangt.

Gerade aber solch eine Jenseitserwartung betrachtet KAMLAH als unzureichend für den heutigen profanen Menschen. Diesen sieht er, bar jeder Religion, auch jeder Hoffnung auf ein künftiges Seelenheil beraubt. Zu sehr hat sich die Vernunft seit KANT verselbständigt, so daß sie für den Glauben keinen Platz mehr hat. Denn während das Sein, so auch bei KANT, hierarchisch gedacht wurde, in dessen »[...] gestufte[r] Ordnung vom Stein über Pflanze, Tier bis hinauf zu Gott [...]«⁴⁹⁹ alles seinen Platz hatte, streicht die moderne Wissenschaft dieses Telos, indem sie die Dinge als Vereinzelte wahrnimmt, und verzichtet somit »[...] auf das Verständnis der Bedürftigkeit des Lebenden.«⁵⁰⁰ Dieser Verzicht ist mittlerweile für den Menschen

[...] unfreiwillig geworden, sofern er auf ein Können des Lebens inmitten des Seienden verzichtet, das früheren Jahrhunderten zugänglich war. In der Tat, der

498 KpV, A 258, f., Bd. IV, S. 275, f.

499 Profanität, S. 12

500 ebd.

Mensch ist mächtiger als je zuvor, aber um genau ebensoviel ist er auch ohnmächtiger als je zuvor.⁵⁰¹

Das Gute des Lebens muß sich daher als tragfähiges Gutes für das Hier und Jetzt erweisen und nicht als (Ver-)tröstung auf ein Später. Denn Hoffnungen lassen sich heute weder religiös noch vernünftig (hier im Sinne von »wissenschaftlich«) mehr begründen.⁵⁰² Der Mensch, der wir heute selber sind, muß daher zunächst wieder zu einem Verständnis dessen gelangen, »wer« er ist, zu einem Selbstverständnis. Die Anthropologie KAMLAHs stützt sich daher auf die Erfahrung von jedermann, die es durch vernünftige und einsichtige Rede für jedermann fruchtbar zu machen gilt, um dem Selbstverständnis des Menschen näherzukommen.

2.1.3. DER MENSCH – DAS VERNÜNFTIG HANDELNDE UND REDENDE WESEN

Ob nun der Mensch, wie bei KANT, als ein mit Vernunftfähigkeit ausgestattetes Wesen bezeichnet wird oder, wie bei KAMLAH, als das Lebewesen, das Logos hat, bleibt sich in letzter Konsequenz gleich: in beiden Fällen zeichnet sich der Mensch dadurch aus, daß er in der Lage ist, in Begriffen zu denken, sich also mittels der Sprache die Welt zu erschließen, sie sich anzueignen. Denn erst mittels Sprache ist der Mensch in der Lage, Dinge in seiner Umwelt und aus seiner Vorstellung zu benennen und sie damit vermittelbar, austauschbar, diskutier- und verhandelbar zu machen.

Der Mensch lebt in der Sprache und durch sie. Mit ihr macht er sich Raum und Zeit gestaltbar, vergegenwärtigt sich Vergangenes und nimmt mit ihr planend die Zukunft vorweg. Ja, erst durch Sprache ist der Mensch frei von seiner Eingebundenheit an seine unmittelbare Umgebung, frei von seinen gegenwärtigen Begehungen und Bedürfnissen, weil er sie überlegend beiseite schieben, aufschieben oder umdeuten kann. Mit ihr erst kann er Teil der intelligiblen Welt werden, unabhängig vom »ganzen Mechanismus der Natur«. Denn Sprache ist dem Menschen zur »zweiten Natur« geworden, mit der er sich über die erste, die der bloßen Sinnlichkeit und Naturneigung, in Freiheit erheben kann.

Während allerdings KANT noch damit beschäftigt ist, den Grundlagen des vernünftigen Denkens nachzuspüren, indem er analysiert, wie der Verstand überhaupt erst

⁵⁰¹ ebd.

⁵⁰² vgl. Ruf, S. 12

zu Begriffen gelangt, indem er die Daten auswertet, die ihm die Sinne liefern und sie dann mittels seiner Kategorien begrifflich strukturiert und daraus Regeln ableitet, die dann von der Vernunft als Ideen zusammenfaßt werden, erachtet es K A M L A H nicht als Aufgabe der Anthropologie, nach einem »[...] *Anfang unseres Nachdenkens* [...]«⁵⁰³ zu suchen, um zuerst eine Grundlage für die Erkenntnis zu stiften. Als Menschen sprechen wir schließlich »immer schon«, bringen also immer schon ein Vorverständnis von Welt mit und gerieten nur in »[...] *einen unvermeidlichen Zirkel* [...]«⁵⁰⁴, wenn wir mit Sprache die Bedingungen des vernünftigen Denkens und Sprechens untersuchen wollten. Hilfreich wäre es allenfalls, den Standpunkt einzunehmen, man besäße noch keine Wörter für das, was man erforschen wolle und entwickelte diese erst aus der Umgangssprache heraus⁵⁰⁵, so wie er es mit seinen anthropologischen Termini unternimmt.

Stimmen beide darin überein, daß der Mensch Vernunft bzw. Logos besitzt, so meinen beide damit jedoch nicht allein die Fähigkeit des rein rationalen, theoretischen Verstandes, der, wenn er sich verselbständigt, ohne auf die Stimme der Vernunft zu hören, also ohne vernünftig angeleitet zu werden, eben dazu neigt, sich in prometheischer Selbstsicherheit machtgerig die Welt theoretisch und damit auch technisch verfügbar zu machen, ohne die Folgen zu bedenken. Sondern mit Vernunft bezeichnen sie die Fähigkeit des Menschen, nach »Grundsätzen« und aus »Einsicht« handeln zu können, weil sie über den Bereich des bloßen Wissens hinausgeht, ihn überschreitet. Nicht umsonst ist die Vernunft daher bei K A N T zuallererst praktische Vernunft, die die bloß spekulative erweitert. Und auch bei K A M L A H bildet sich die Vernunft nicht allein aus dem theoretischen Verstande, sondern muß um praktische Einsicht, d. h. um die erforderliche Handlung, ergänzt werden Denn erst die Ergänzung und das Zusammenspiel beider ermöglichen eigenverantwortliches, autonomes Handeln-können und damit auch Leben-können. Sie erst ermöglichen die Orientierung des eigenen Handelns am Sittengesetz bzw. an der Grundnorm, da vernünftiges Einsehen auch das entsprechende praktische Handeln einfordert.⁵⁰⁶

503 LP, S. 15

504 ebd.

505 vgl. ebd., S. 21, ff.

506 Um Mißverständnisse beim Lesen auszuräumen, sei hier folgendes angemerkt:

Die Begriffe Verstand und Vernunft werden insbesondere seit K A N T dadurch voneinander unterschieden, daß der Verstand eher das rationale Denkvermögen bezeichnet, Vernunft hingegen eher das Vermögen universeller Prinzipien und Ideen (zur genaueren Unterscheidung der Begrifflichkeit bei K A N T sei hier besonders auf

2.2. ZUR ETHIK

2.2.1. DAS MORALISCHE GEBOT

KANTS und KAMLAHS Ethik unterscheiden sich maßgebend nach der Prämisse, nach der sie ihr moralisches Gebot formulieren. Es ist die jeweilige Prämisse, die sich aus der Bestandsaufnahme ihres anthropologischen Verständnisses des Menschen ergibt und in der sie die Grundkomponente menschlichen Seins finden: Vernünftigkeit bei KANT einerseits, Bedürftigkeit bei KAMLAH andererseits.

So formuliert KANT seinen kategorischen Imperativ in Hinblick auf die menschliche Vernunft, da er sie als dasjenige Wesensmerkmal identifiziert, das explizit den Menschen erst charakterisiert. In ihr findet er den allgemeinen Nenner, wonach das Sittengesetz sich für den Menschen erst zu etablieren vermag. Denn nur vernünftigen Wesen drängt es sich als »Faktum der Vernunft« auf. Nur aufgrund seiner Vernunft ist der Mensch in der Lage, sich freiwillig unter den Zwang des Sittengesetzes zu begeben, um seine eigene Freiheit zu erringen, die Freiheit, seinen Willen nur nach derjenigen Maxime bestimmen zu lassen, von der er zugleich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werde:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.⁵⁰⁷

KAMLAH hingegen formuliert seine Grundnorm aufgrund der Prämisse der Bedürftigkeit des Menschen, da dieser ja zwar vernünftig und frei sein kann, aber nur im Rahmen

SCHMIDS *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* verwiesen, da hier eine ausführliche Auf-
listung der verschiedentlichen Verwendung der Begriffe bei KANT geliefert wird).

Allerdings ist der Sprachgebrauch bei KANT nicht einheitlich, da das gesamte Denkvermögen, als oberes Erkenntnisvermögen auch als Vernunft bezeichnet wird, unter das der Verstand bisweilen subsumiert wird. Insgesamt stellt Vernunft also die dem Verstand übergeordnete Erkenntniseinheit dar, wenn auch Verstand oftmals begrifflich als Vernunft bezeichnet wird und umgekehrt.

Sowohl Verstand als auch Vernunft sind theoretisch und praktisch zugleich. Der theoretische Verstand ist das Wissen um Gesetzmäßigkeiten, das rationale Denken, das sich praktisch in (wertneutrale) Technik umsetzen läßt. Theoretische Vernunft meint die verallgemeinernden Prinzipien des Erkennens, sie ist die Fähigkeit zur Einsicht in größere, universelle Zusammenhänge. Als praktisch erweist sie sich im moralischen Handeln, also in der Anwendung der universellen Prinzipien, gemäß dem Sittengesetz.

Auch KAMLAH unterscheidet nicht deutlich zwischen den Begriffen Verstand und Vernunft, sondern bedient sich überwiegend des Begriffs der Vernunft, die sich verselbständigt oder in prometheischer Selbstsicherheit befindet, eigentlich damit aber den Verstand meint, der sich anmaßend über die Vernunft hinwegsetzt. Vernunft bei KAMLAH, im kantischen Sinne als praktische Vernunft, ist »vernehmende« Vernunft, bzw. Einsicht.

Wird also hier von verselbständigter bzw. prometheischer Vernunft gesprochen, so ist oftmals der instrumentelle Verstand gemeint. Doch ergibt sich sicher aus dem Zusammenhang, was nun eigentlich gemeint ist: instrumentelle Vernunft, im Sinne von Verstand, oder Vernunft im Sinne von praktisch-moralischer Einsicht.

⁵⁰⁷ KpV, A 54, Bd. IV, S. 140

der Widerfahrnisse, in denen sich sein Leben abspielt. So sind zwar alle Lebewesen bedürftig, aber der Mensch ist sich aufgrund seiner Sprachfähigkeit seiner eigenen Bedürftigkeit bewußt, weiß – mal mehr, meistens weniger –, was ihm zu seinem guten Leben fehlt, weiß auch darum, daß er sterben muß. Aus diesem Grund meint KAMLAH auch, seine normative Ethik um eine eudämonistische ergänzen zu müssen, da der Mensch nicht nur zu wissen bedarf, wie er handeln soll, sondern auch, wie er gut leben kann. Beides findet bei ihm Ausdruck in seiner Grundnorm:

Es ist jedermann jederzeit geboten zu beachten, daß seine Mitmenschen bedürftig sind wie er, und demgemäß zu handeln.⁵⁰⁸

2.2.1.1. DER AUFFORDERUNGSSCHARAKTER DES MORALISCHEN GEBOTS

Ob nun Sittengesetz oder praktische Grundnorm, beide implizieren den Appell eines Sollens, der als Aufforderung an jeden Menschen ergeht, sofern er vernünftig und damit die Aufforderung des Gebots auch zu »vernehmen« in der Lage ist, die Aufforderung, das Gute zu wählen, bzw. das Richtige zu tun.⁵⁰⁹

So formuliert KANT sein Sittengesetz ausdrücklich als Imperativ, und zwar als kategorischen Imperativ, der keinen Widerspruch duldet, weil er sich aus der Notwendigkeit eines sich frei bestimmenden Willens ergibt. Denn da er zu genau weiß, daß der Mensch als Teil der Sinnenwelt, als *homo phaenomenon*⁵¹⁰, nicht unbedingt immer will, was er soll, muß er zur Einhaltung des Sittengesetzes genötigt werden. Und zwar geschieht dies in Form der Pflicht, die dem Menschen die Verbindlichkeit auferlegt, aus Achtung vor dem Sittengesetz, dasselbe auch zu befolgen. Doch erfolgt diese Nötigung nicht durch auferlegten äußeren Zwang, sondern wird vielmehr durch Selbstzwang aus

⁵⁰⁸ PA, S. 96

⁵⁰⁹ Um für diejenigen eine Orientierung zu geben, die einer Typik der jeweils ethischen Konzeptionen bedürfen, sei an dieser Stelle – zumindest vordergründig – Abhilfe zu schaffen, auch wenn sich im Nachhinein über solch einseitige Typisierungen diskutieren ließe:

Ein Unterschied in der Charakterisierung von KANTS und KAMLAHS Ethik besteht darin, daß KANTS Ethik eher als deontologisch, KAMLAHS eher als teleologisch gilt. So gilt KANTS Ethik deshalb als deontologisch, weil bei ihm das gute Handeln im Vordergrund steht, das darum als gut bezeichnet wird, weil es als Pflicht aus dem Sittengesetz folgt. Seine Ethik läuft daher meist unter dem Begriff einer Pflicht- bzw. Sollensethik.

KAMLAHS Ethik ist insofern als teleologisch zu bezeichnen, weil bei ihm eine Handlung nicht dann als gut zu bezeichnen ist, nur weil sie dem Gesetz folgt, sondern sie erweist sich erst dann als gut, wenn sich auch die Folgen der Handlung als gut erweisen. Handlungen sind also erst deshalb gut, weil sie das Richtige als Ergebnis zeitigen. Seine Ethik bezieht sich also auf den Zweck der Handlung und nicht auf die Handlung als solche selbst. Sie ist daher insofern Güterethik, als er für sie Anleihen bei der antiken Güterethik macht und auf die Erfüllung wahrer Bedürfnisse zielt.

⁵¹⁰ MS, (TL), AB 48, Bd. IV, S. 347

Einsicht erreicht, indem sich der einzelne freiwillig unter das moralische Gesetz begibt und Handlungen »aus Pflicht« erfüllt.

Auch wenn KAMLAH eine bloße Sollensethik⁵¹¹ als unzureichend für das gute Leben betrachtet, will auch seine Grundnorm Antwort auf die Frage geben, was man tun soll. Sie besagt also auch ein Sollen, eine Aufforderung für ein bestimmtes Verhalten, das nicht allein auf eigennützige Mittel-Zweck-Erwägungen hinausläuft wie die hypothetischen Imperative bei KANT, gemäß der Überlegung, daß, wenn ich es zu einem virtuoson Geigenspieler bringen möchte, ich mindestens vier Stunden täglich dafür üben muß, oder, daß ich, wenn ich ein Haus bauen will, einen Bauplatz haben muß, Geld für die Materialien, etc. – Solch ein Sollen ist hier nicht gemeint. Vielmehr besagt die Grundnorm mit ihrer Aufforderung, den anderen in seiner Bedürftigkeit zu beachten, das Sollen, sein gegenwärtiges Handeln, das die eigenen Interessen verfolgt, zu unterbrechen und zumindest für einen Moment lang einzustellen. Denn nur dadurch, daß er seine Aufmerksamkeit von sich weg und dem anderen zuwendet, ist der Mensch fähig, der Bedürftigkeit des anderen gewahr zu werden. Erst nämlich, wenn er sich aus seiner eigennützigen Selbstbefangenheit befreit, wird ihm ein Handeln gemäß der Grundnorm möglich.

Es zeigt sich also, daß sowohl Kants Sittengesetz als auch Kamlahs praktische Grundnorm den einzelnen auffordern, sich von ihren eigenen Neigungen bzw. Begehungen zu befreien. Denn nur im Zustand der Freiheit bzw. in dem »Hiatus«, in dem der Mensch gerade nicht nur an sich selber denkt, ist er in der Lage, das Gebotene auch zu tun, auch wenn dieser Zustand der Freiheit immer wieder nur vorübergehend sein mag, da der Mensch, besessen von der Hatz nach einem mangellosen Leben, immer nur das sieht, was ihm selbst gerade fehlt, und daher umso mehr seinen eigenen Neigungen anhängt. Denn zu sehr besteht der Mensch »[...] aus so krummem Holze, [als daß] etwas völlig Gerades [aus ihm] gezimmert werde[n]«⁵¹² könnte, und er läuft daher beständig Gefahr, in den Zustand der Unmündigkeit zurückzufallen. Daher ergeht die Aufforderung des Gebots auch »[...] tagtäglich an ihn [...]«⁵¹³, die ihn aber nur dann erreicht, wenn er willens und in der Lage ist, auf die Stimme der Vernunft zu hören und sich ihr zu

⁵¹¹ Als solche betrachtet er KANTS Ethik und meint sie stelle allein Handlungsnormen auf, ohne Widerfahmissee zu berücksichtigen, die als »Umstände« allem Handeln vorgegeben sind. (vgl. PA, S. 50)

⁵¹² RGV, B 141, Bd. IV, S. 760

⁵¹³ PA, S. 95

beugen. Als kantisches Vernunftwesen gelingt dies dem Menschen mithilfe des Selbstzwangs, nämlich freiwillig »aus Pflicht« dem Sittengesetz selbstbestimmt zu entsprechen. Als Wesen, das Logos hat, gelingt dies nach KAMLAH erst, wenn die Aufforderung der Grundnorm verstanden und als wahr anerkannt wird und der Mensch in der Folge seiner »Einsicht« gemäß handelt.

2.2.1.2. DAS MORALISCHE GEBOT ALS LEERFORMEL

Mit seinem Sittengesetz stellt KANT ein oberstes Prinzip der Moralität auf und als solch ein oberstes Prinzip kann und darf es keinen materialen Inhalt zugrunde legen, da es sich ja sonst auf diesen einen Inhalt beschränkte und damit keine Allgemeingültigkeit mehr besäße. Daher sind Maximen nur dann als allgemeine Gesetze denkbar, wenn sie »[...] nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.«⁵¹⁴ Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, daß das Sittengesetz demgemäß gewissermaßen eine bloße Formel darstellt, führt KANT in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* das Beispiel eines Rezensenten an, der gerade diesen Sachverhalt kritisiert, indem er behauptet, daß mit dem Sittengesetz »[...] kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden«⁵¹⁵. KANT greift diesen Vorwurf auf und pariert:

Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.⁵¹⁶

Es geht KANT also nicht darum, die Sittlichkeit selbst neu zu definieren oder neu zu erfinden. Denn es wäre vermessen anzunehmen, die Altvordenen hätten nicht darum gewußt, worin das Gute, die Sittlichkeit eigentlich bestünde. Sondern ihm geht es ebenso wie KAMLAH darum, das immer schon »Wahre« in ein neues Gewand zu kleiden, in ein Gewand, mit dem das »Juwel« im Menschen, sein guter Wille nämlich, vortrefflicher als bisher zur Geltung kommen kann. Und dieses neue Gewand sieht er in seiner Formel des kategorischen Imperativs, mit der man der Sittlichkeit teilhaftig werden kann, sofern man

⁵¹⁴ KpV, A 48, Bd. IV, S. 135

⁵¹⁵ ebd., A 16 (Anm.), Bd. IV, S. 113

⁵¹⁶ ebd.

nur die Leerstellen richtig auszufüllen vermag. Denn die Formel allein gibt noch keinen Hinweis darauf, worin denn nun das richtige Handeln besteht, sondern fordert nur ihre Einhaltung. Herauszufinden, worin das Gute besteht, das muß nämlich der Mensch selbst leisten, indem er sich seines Verstandes bedient und durch eigenes und selbständiges Nachdenken autonom die Gesetze aus sich selbst hervorbringt.

Entsprechend trägt auch KAMLAHS Grundnorm die Form einer Leerformel. Zwar ist sie so gehalten, daß sie die Aufmerksamkeit auf die Bedürftigkeit des Menschen lenkt, ihm jedoch nicht gleichzeitig sagt, welche Handlung daraus nun folgen soll. Dies soll er schließlich selbst, aufgrund vernünftigen Nachdenkens, herausfinden und dementsprechend handeln. Dabei gilt es zuallererst herauszufinden, worin nun die eigentlichen Bedürfnisse des anderen bestehen. Denn es sollen nicht beliebige Begehungen des anderen befriedigt werden, sondern ihm soll nur zu dem verholfen werden, dessen er »wirklich« bedarf. Und für diese Überlegung muß er all sein Wissen und all seine Erfahrung aufbieten, er muß also nach »bestem Wissen und Gewissen« zu einer Entscheidung gelangen, in der er auch die Folgen seines Handelns am anderen berücksichtigt, so daß sich alle Fahrlässigkeit im Hinblick auf diese Entscheidung von selbst verbietet, um nicht Verursacher von Widerfahmissen zu werden, die ihm selbst oder dem anderen später zum Nachteil gereichen.

Bei KANT wie bei KAMLAH erübrigt sich also auch bei Anwendung der Formel nicht die Mühe des eigenen Nachdenkens. Dafür ist sie jeweils zu allgemein gehalten und kann auch nur dadurch ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit beibehalten. Denn gäbe sie konkrete Handlungsanweisungen, so verletzte dies die Mündigkeit der selbstverantwortlich handelnden und entscheidenden »Person«, deren Handeln sich damit allein auf den Bereich der »Legalität« beschränkte – was einem vernunftbegabten Wesen, das Logos besitzt, zuwiderliefe. Denn als solches kann und muß es sein Handeln danach ausrichten, was es selbst als »wahr« erkannt hat, was es selbst als für richtig einsieht.

2.2.1.3. DAS HANDELN »AUS PFLICHT« BZW. AUS EINSICHT

Innerhalb KANTS Ethik nimmt die Pflicht einen zentralen Stellenwert ein. Sie ist der Motor dafür, daß der Mensch aus Achtung vor dem Sittengesetz, »aus Pflicht«, handelt. Für KAMLAH hingegen ist Pflicht lediglich eine moralische Verbindlichkeit neben anderen Normen, wie bspw. speziellen Handlungsnormen oder der Grundnorm. Sie ent-

stehen aus der »[...] *Notwendigkeit gemeinsamen Handelns zur Befriedigung unserer Bedürfnisse* [...]«⁵¹⁷ heraus, die sich aus Verträgen und Vereinbarungen gemeinsamer Arbeits- und Aufgabenteilung ergeben, weil der Mensch zur Erreichung seiner Ziele meistens auf die Mithilfe anderer angewiesen ist. Sie sind also in erster Linie »[...] *verbindliche Gebote der Mitverantwortung im Rahmen von Institutionen* [...]«⁵¹⁸, in der jeder seine besondere Aufgabe, seine Pflicht, zu erfüllen hat, gemäß dem Satz: »*Pacta sunt servanda.*«⁵¹⁹

Während bei KANT nun jede moralische Handlung »aus Pflicht« geschieht, stehen Pflichten als moralische Verbindlichkeiten bei KAMLAH erst am unteren Ende seiner Normhierarchie: Als erstes gilt es nämlich die Grundnorm als verbindlich anzuerkennen und zu befolgen, denn sie gilt immer und überall. Alle weiteren moralischen Verbindlichkeiten sind ihr unterzuordnen und dürfen ihr nicht zuwiderlaufen, weder die speziellen Normen (bspw. Rechtsnormen), die an zweiter Stelle zu nennen sind, noch schließlich die speziellen Pflichten, die es im Rahmen von Institutionen zu erfüllen gilt.⁵²⁰

Aufgrund solch einer Hierarchie können immer wieder Kollisionen moralischer Verbindlichkeiten auftreten, besonders dann, wenn es zu abzuwägen gilt, ob man nun dieses oder jenes tun soll. Ein Beispiel ist der Richter, der sich gerade auf der Fahrt zu seinem Prozeß befindet, unterwegs jedoch Zeuge eines Verkehrsunfalls wird. Soll er nun weiterfahren, um seinen Prozeß zu führen, worin seine institutionelle Pflicht besteht, oder soll er halten und helfen? Hier treffen also Pflicht einerseits und praktische Grundnorm andererseits aufeinander, so daß der Richter in jedem Falle der Grundnorm den Vorrang einzuräumen hat.⁵²¹ Denn wenn er sie verstanden hat, so wird er seine Verbindlichkeit zu helfen ohnehin »einsehen«, auch wenn ihm dies als Richter durch die Vergegenwärtigung des § 323 c StGB (Unterlassene Hilfeleistung) noch leichter fallen wird.

Grundsätzlich gilt bei KAMLAH jedoch, daß Gebote, gleich welcher Art, nur als verbindlich anerkannt werden können, wenn sie vernünftig begründet werden und erst aufgrund ihrer vernünftigen Begründung für den einzelnen einsichtig sind und dement-

⁵¹⁷ PA, S. 116

⁵¹⁸ ebd., S. 113

⁵¹⁹ ebd., S. 115

⁵²⁰ vgl. ebd.

⁵²¹ vgl. ebd., 136

sprechend mit der Grundnorm übereinstimmen.⁵²² Alles andere wäre dogmatisch und knebelte die eigene Vernunft. Allerdings erachtet es KAMLAH ebenso wie KANT als sinnvoll, daß das positive Recht mit Strafandrohung da erzwungen werden kann, wo der Einhaltung aus Einsicht bzw. »aus Pflicht« nicht nachgekommen wird. So formuliert er:

KANT meint mit Recht: Man kann sich »legal« verhalten, indem man nicht »mit den Gesetzen in Konflikt kommt«, und doch ein »Schurke« sein, der lediglich angesichts der Strafdrohungen des Rechts, also nur seinen eigenen Begehungen folgend und nicht aus »Moralität«, die Übertretung von Rechtsnormen unterläßt – die Strafdrohungen sollen ja eben dies bewirken, daß die Gesetze nicht allein aus *Einsicht*, sondern, wo die Einsicht fehlt, wenigstens aus *Vorsicht* befolgt werden.⁵²³

2.2.2. DAS HÖCHSTE GUT

Nach KANT besteht das höchste Gut in der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit. Denn als Sinnenwesen strebt jedes vernünftige Wesen nach einem Maximum an Glück. Als Vernunftwesen, das das Gute will, weil es das Sittengesetz fordert, strebt der Mensch nach der Tugend. Sie besteht in der Würdigkeit, überhaupt erst glücklich sein zu dürfen, und umfaßt daher alles, »[...] *was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit* [...]«⁵²⁴ Um aber beides zu erreichen und seiner als höchsten Gutes teilhaftig zu werden, reicht ein Menschenleben nicht aus. Daher muß der Mensch nach KANT zumindest hoffen dürfen, daß er auch nach seinem Tode noch Gelegenheit dazu hat, beides in Übereinstimmung bringen zu können. Dies erfordert allerdings die Annahme des freien Willens, der sich nur dann als gut erweist, wenn er sich aus freien Stücken dem Sittengesetz unterwirft und sich aus Achtung vor demselben zur Handlung »aus Pflicht« bestimmen läßt. Ferner bedarf es der Unsterblichkeit der Seele, damit die Hoffnung auf Glück sich im Jenseits erfüllen mag, sofern man ein tugendhaftes Leben geführt hat. Damit aber einem Glück gewährt werden kann, bedarf es einer übergeordneten Vernunft, eines Gottes, der für ein unsterbliches und glückliches Leben die Gewähr gibt. Es sind folglich die drei Postulate der praktischen Vernunft, die bei KANT erst das höchste Gut möglich und erreichbar machen. Seine Ethik erfordert

⁵²² vgl. ebd., S. 114, ff.

⁵²³ PA, S. 134

⁵²⁴ KpV, A 198, Bd. IV, S. 238

also in letzter Konsequenz die Ergänzung der Moral um Religion, da erst in diesem Zustand die Vernunft sich zu einem Ganzen vollendet.

KAMLAH nun betrachtet solche »[...] *Ewigkeits- oder Auferstehungshoffnungen* [...]«⁵²⁵, wie auch KANT sie mit seinem höchsten Gut vorstellt, zwar als verständlich, weil der Mensch schon immer mit dem katastrophalen Wissen um sein Sterben-müssen fertigzuwerden versucht hat. Aber solche Erklärungen findet er für den profanen und aufgeklärten Menschen als nicht mehr zureichend. Zu sehr fehlt ihm der Glaube an ein Jenseits, als daß ihm ein Hoffen darauf in seiner Grundsituation des sterblichen Menschen weiterhelfen könnte. Deshalb muß der profane Mensch erst wieder lernen, sterben zu können. Dieses Können erwirbt er sich aber nur im Loslassen seiner selbst, in der Befreiung seiner Selbstbefangenheit, wie die Grundnorm es von ihm – zumindest ansatzweise – verlangt. Denn nur im Sich-Fallenlassen ist es ihm möglich, die Grunderfahrung zu machen, daß er nicht ins Leere stürzt, sondern getragen wird von wissender Gelöstheit. Sie ist als Ruhe der Seele dasjenige, was KAMLAH im Rückgriff auf die antike Ethik mit Eudämonie bezeichnet. Sie gilt ihm als höchstes Gut, das sich als Grundeinsicht darin zeigt, daß der Mensch hinzunehmen lernt, was ohnehin nicht zu ändern ist, ja sie besteht schließlich in der »[...] *einwilligenden Hinnahme des eigenen Todes* [...]«⁵²⁶ Sich von einem Leben zu befreien, das »überschwer« geworden ist, das kein erfülltes und lebenswertes Leben mehr darstellt, ist für KAMLAH daher kein Verbrechen oder eine Handlung, die man dogmatisch verbieten muß, sondern ergibt sich für ihn als ein Recht aus der Grundnorm.⁵²⁷ Als Vorbild hierfür begreift er die Freiheit des antiken Philosophen als seiner Freiheit des Sterbens.⁵²⁸

Doch den Freitod, KANT gebraucht die Wendung »Selbstentleibung«, aus einem moralischen Gebot heraus zu rechtfertigen, ist nach KANT ein völlig Unding. Denn

[d]as Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.⁵²⁹

⁵²⁵ MM, S. 7

⁵²⁶ ebd., S. 13

⁵²⁷ vgl. ebd., S. 24, f.

⁵²⁸ vgl. Ruf, S. 24

⁵²⁹ MS, (TL), A 73, Bd. IV, S. 555

Mit der Selbsttötung führte der Mensch folglich das Sittengesetz ad absurdum, da er ja Träger dieses Gesetzes ist und es ohne ihn überhaupt nicht bestünde. Und auf KAMLAHS Rückgriff auf die antiken Philosophen, insbesondere auf den Stoiker, der es als »[...] Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit [ansah], beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht), [...] mit ruhiger Seele hinaus zu gehen [...]«⁵³⁰, würde er allenfalls kontern:

Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein eigenes Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.⁵³¹

Die Selbsterhaltung betrachtet KANT daher als Pflicht des Menschen, da er damit das Sittengesetz in seiner eigenen Person achtet und dadurch die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person ehrt.

Während also KANT die Würde der Person als unantastbar erachtet, so daß sich die Selbsttötung oder die Beihilfe dazu in jedem Falle verbietet, sieht KAMLAH darin die letzte Möglichkeit, die Würde der Person zu erhalten, wenn es dem Menschen an allem gebricht, was ihm ein lebenswertes Leben ermöglicht.⁵³²

⁵³⁰ ebd., A 72, Bd. IV, S. 554

⁵³¹ ebd., A 72, Bd. IV, S. 554, f.

⁵³² vgl. PA, S. 181, f.

2.3. ZUR ERZIEHUNG

2.3.1. »NICHT GEDANKEN SONDERN DENKEN LERNEN«

Mit ihren Ausführungen über Anthropologie und Ethik stellen KANT und KAMLAH jeweils dar, wohin der Mensch aufgrund seiner Ausstattung mit Vernunft bzw. mit Logos gelangen kann und auch gelangen soll. Daß es hierzu der Anleitung, also der Erziehung, bedarf, steht außer Frage. Denn das Leidige mit der Vernunft ist, daß sie sich nicht von selbst einstellt, sie folglich geschult und angeleitet werden muß. Während nun KANT zu diesem Zwecke ein ganzes, in sich zusammenhängendes pädagogisches System aus physischer und praktischer Erziehung aufbietet, sind KAMLAHS Hinweise zur Erziehung als eher spärlich zu bezeichnen und finden sich verstreut in seinen Texten. Dennoch sind sich beide in einem wesentlichen Punkt einig: Der Mensch muß dazu befähigt und angeleitet werden, selbständig denken zu lernen.

Kurz, er soll nicht Gedanken, sondern denken lernen; man soll ihn nicht tragen, sondern leiten, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu gehen geschickt sein soll.⁵³³

Auch wenn Kinder »[...] zunächst unselbständig wie einst die Menschen archaischer Zeiten [...]«⁵³⁴ sind und Handlungen darum für geboten halten »[...] weil sie diese Handlungen durch Gewöhnung [...] regelmäßig zu vollziehen gelernt haben [...]«⁵³⁵, sollen und dürfen sie jedoch nicht in dieser Unselbständigkeit verharren. Ihr Leben lang verblieben sie sonst in »selbstverschuldeter Unmündigkeit«, im Zustand der »Naivität«, weil sie das Denken aus gelernter Faulheit und Feigheit schließlich anderen überlassen, die »[...] das verdrießliche Geschäft schon [...] übernehmen«⁵³⁶ werden.

Daher hat Erziehung die Aufgabe, zum mündigen Menschen zu bilden, d. h. zur Selbständigkeit in Denken und Handeln anzuleiten. Denn nur selbständige Vernunft unterwirft sich keiner Norm und keinem Gebot, die sie nicht selbst geprüft, die sie nicht selbst als für wahr und richtig erkannt hat, die sich ihr nicht durch rationale Begründung erschließt. Nur durch selbständige Vernunft kann der Mensch Einsicht in die Grundnorm erwerben und sich freiwillig unter das Sittengesetz beugen, um seiner Frei-

⁵³³ NEV, A5, Bd. I, S. 908

⁵³⁴ PA, S. 89

⁵³⁵ ebd., S. 90

⁵³⁶ Aufklärung, A 482, Bd. VI, S. 53

heit ein Gesetz zu geben. Erst der selbständige Gebrauch seiner Vernunft läßt den Menschen zur »Person« werden, zu einem »animal sociale«, einem innerhalb der Gesellschaft gegen sich und andere verantwortlich handelnden Menschen, der für sein Tun und Lassen zur Rechenschaft gezogen werden kann, sowohl moralisch als auch juridisch.

Sowohl KANT als auch KAMLAH sehen als einen ersten pädagogischen Schritt zur Einlenkung selbständiger Vernunft die Maßnahme der Disziplinierung. Ersterem geht es hierbei um die Bezähmung der wilden Freiheit des Kindes, damit sie unter Gesetze gebracht werden kann, letzterem um die Disziplinierung des Redens und Denkens.

Um seinen Willen autonom bestimmen zu lernen, erachtet es KANT daher als erforderlich, die wilde Freiheit des Menschen zu bezähmen, indem sie zunehmend unter Gesetze der Menschheit gestellt wird. Dies geschieht dadurch, daß das Kind schon

[...] früh den unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft fühlen [muß], um die Schwierigkeit, sich selbst zu erhalten, zu entbehren, und zu erwerben, um unabhängig zu sein, kennen zu lernen.⁵³⁷

Nur so lernt es, sich seiner Freiheit, seiner Vernunft und auch seiner übrigen Fähigkeiten in der Art zu bedienen, daß es bei Widerstand alles aus sich selbst hervorbringt, indem es seine eigenen Kräfte dafür einsetzt, seine Ziele zu erreichen. Gleichzeitig lernt es dadurch auch, daß es nur seine Zwecke erreichen kann, wenn es zuläßt, daß andere ebenfalls ihre Zwecke erreichen können, es also nur seine Freiheit ausleben kann, solange es die der anderen nicht beeinträchtigt.⁵³⁸ Früh erwirbt es sich daher schon die Einsicht, daß ein Miteinander oftmals weiterreichen kann als ein bloßes Gegeneinander.

Nur durch die frühzeitige Disziplinierung des Kindes ist es also möglich, daß es dahin gelangen kann, irgendwann seine technischen, pragmatischen und moralischen Anlagen vollständig entfalten zu können. Denn darin besteht ja KANTS Ziel der Erziehung des Menschen: in der Vervollkommnung seiner ihm von der Natur mitgegebenen Anlagen. Er soll sich mithilfe der Erziehung kultivieren, zivilisieren und schließlich moralisieren, kurz, sich selbst immer besser machen. Allerdings sieht er den Zielpunkt der Moralisation des Menschengeschlechts in ferner Zukunft liegen, da ihm dies nur durch Tradierung des immer weiter verbesserten Wissens um die Erziehung in der Gattung

⁵³⁷ Päd., A 32, Bd. VI, S. 711

⁵³⁸ vgl. ebd.

möglich scheint. Denn ein Menschenleben erweist sich hierfür als zu kurz, um diesen vollständigen Gebrauch der Vernunft gewährleisten zu können:

Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch seiner Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa ins zwanzigste, das in Ansehung der Klugheit (andere Menschen zu seinen Absichten zu brauchen) ins vierzigste, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden; in welcher letzteren Epoche aber sie mehr negativ ist, alle Torheiten der beiden ersteren einzusehen; wo man sagen kann: »es ist schade, alsdann sterben zu müssen, wenn man nun allererst gelernt hat, wie man recht gut hätte leben sollen«, und wo selbst dieses Urteil noch selten ist [...].⁵³⁹

Den Zustand der Moralisierung zu erreichen als einen Zustand von Weisheit, in dem sich die Vernunft vollenden kann, scheint also nicht jedem vergönnt. Dennoch muß sie als Idee der Vernunft weisungsgebend sein. Sie selbst muß als Weg gewählt werden, um sich dem Ziel, nämlich sich selbst, als einem Vernunftwesen, anzunähern. Denn wenn sie schon nicht in ihrem vollständigen Gebrauch zu haben ist, so muß der Mensch die Vernunft doch zumindest auch »[...] dem mindesten Grade nach [...] aus sich selbst herausbringen«⁵⁴⁰, kein anderer kann sie dem einzelnen »eingießen«⁵⁴¹. Dahin zu gelangen, ist nach KANT aber nur möglich, wenn man folgende drei Maximen beherzigt:

1. Selbstdenken,
2. sich (in der Mitteilung mit Menschen) an die Stelle des anderen zu denken,
3. jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.⁵⁴²

Aus diesem Grund ist auch die sokratische Lehrmethode eine der wichtigsten in KANTS Erziehungskonzept. Sie trägt nämlich kein Wissen in den Schüler hinein, sondern holt es gleichsam aus ihm heraus, so daß die Aufgabe des Lehrers darin besteht, Hebamme von dessen Gedanken zu sein. – Wird damit der Mensch dadurch zwar nicht vollends moralisiert, so bildet er sich zumindest zu einem guten Bürger und erwirbt sich selbst einen öffentlichen Wert innerhalb der Gesellschaft.⁵⁴³

⁵³⁹ ApH, BA 122, Bd. VI, S. 511

⁵⁴⁰ ebd.

⁵⁴¹ ebd.

⁵⁴² ebd.

⁵⁴³ vgl. Päd., A 36, f., Bd. VI, S. 712, f.

Zwar hat sich

[...] der bedürftige und leidende Mensch [hat] zu allen Zeiten, und an allen Orten, seit er Mensch ist, d. h. seit er spricht, mittels der Sprache und der Phantasie seine bedrängte Gegenwart überschritten, sich ein besseres Dasein erdacht und erträumt [...]«⁵⁴⁴,

doch erachtet es KAMLAH als utopisch, daß der Mensch durch Aufklärung und Erziehung für die Zukunft insgesamt »besser« gemacht werden könnte⁵⁴⁵, und betrachtet Kants teleologischen Entwurf der Vernunft als bloße »Theodizee«⁵⁴⁶. Statt irgendwelche Zukunftsentwürfe von einer besseren Gesellschaft, in der ein besseres Leben für alle möglich sein wird, zu schmieden, sieht er es daher als sinnvoller an, das jeweilige Reden und Denken des Menschen zu disziplinieren. Denn vom Reden als der wichtigsten Gewohnheitsbehandlung des Menschen hängt erst »[...] *all sein anderes Können ab[hängt]*.«⁵⁴⁷

Erst die Disziplin des Redens und Denkens macht es also möglich, »[...] *unsere hoffnungslos gegeneinander aufgefahrenen Standpunkte und Meinungen abzubauen* [...]«⁵⁴⁸, ermöglicht uns, »[...] *im Geiste PLATONS als gleichberechtigte[n] Partner* [...] *das vernünftige Gespräch* [...]«⁵⁴⁹ fortzusetzen, sich auszutauschen und sich in den anderen verstehend hineinzusetzen. Daher ist »[*d*]er Versuch, die Wörter genau zu nehmen, [...] für jeden Versuch, die Sachen klar zu sehen, unerlässlich.«⁵⁵⁰

Erziehung bei KAMLAH ist daher zuallererst Spracherziehung. Sie legt den Grundstein für vernünftiges Denken und für jegliches vernünftige Miteinander. Sie erst gewährleistet, daß der Mensch rational begründetem Handeln folgt und sich erst durch begründete Argumente von anderen überzeugen läßt, bzw. andere demgemäß zu überzeugen sucht. Dafür bedarf es aber der Anleitung des Gebrauchs der Umgangssprache, da sie allein noch frei von bildungssprachlichen Irrtümern und Ideologismen ist und deshalb auch dem Menschen als bedürftigem, mit Logos begabtem Wesen eher entspricht und näher kommt, als es jede Fachterminologie vermag.

544 UEG, S. 13

545 vgl. ebd., S. 22

546 vgl. ebd., S. 46, f.

547 PA, S. 64

548 LP, S. 11

549 ebd., S. 148

550 UEG, S. 9

2.3.2. DIE BEDEUTUNG DER ERFAHRUNG

Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntnis dieser ist, daß sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urteilen und durch diese zu Begriffen gelangt, daß darauf diese Begriffe in Verhältnis mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung eben denselben Weg zu nehmen haben.⁵⁵¹

So beschreibt KANT in seiner *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765 – 1766* den Weg, den die Erziehung zu nehmen hat, um vernünftige Menschen zu bilden, indem sie ihren natürlichen Ausgang vom Sinnenwesen Mensch nimmt, der sich in zunehmendem Verlauf seiner Entwicklung mehr und mehr darauf besinnt, daß er auch Vernunftwesen ist, und sich daran orientiert. Mit ähnlichen Worten verleiht er dem Kern dieser Aussage ca. 15 Jahre später in seiner *Kritik der reinen Vernunft* erneut Ausdruck:

Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.⁵⁵²

Ausdrücklich weist KANT also wiederholt auf die grundlegende Einsicht hin, daß alle Vernunft zuallererst der Erfahrung bedarf. Sie stellt den ersten Grundbaustein dar, mit dem sich der Mensch aus seiner natürlichen »Rohigkeit« herauszuarbeiten vermag bzw. durch Anleitung aus ihr herausgeführt werden kann, ganz im Sinne der etymologischen Bedeutung des Begriffs »Pädagogik«.⁵⁵³

So stellt Erfahrung insofern die erste Grundoperation des Denkens dar, als sie als »empirische Erkenntnis« zu bezeichnen ist, die sich dadurch bildet, daß der Verstand die Sinnesdaten, also die Wahrnehmungen des Menschen, »[...] unter einer Regel des Denkens verbindet (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt).«⁵⁵⁴ Erfahrung selbst ist somit bereits mit einem Denkakt verbunden, aus dem heraus der Mensch erst in der Lage ist, Grundsätze aufzustellen und daraus Maximen abzuleiten, nach denen er sein Handeln und

⁵⁵¹ NEV, A 3, Bd. I, S. 907

⁵⁵² KrV, B 355, Bd. II, S. 311, f.

⁵⁵³ So leitet sich der Begriff Pädagogik vom griechischen *paidagogos* ab, was in der Regel mit *Knabenführer* übersetzt wird.

⁵⁵⁴ ApH, BA 32, Bd. VI, S. 433

Denken ausrichten kann. Sie ist also das Rohmaterial, der Stoff, der schließlich der Vernunft zur Bearbeitung zugrunde liegt, die daraus erst ihre Prinzipien ableiten kann, ohne vollends ins Bodenlose abzudriften, da sie ja der Rückbindung an die mögliche Erfahrbarkeit der Gegenstände bedarf.

Alle Vernunftschulung hat daher mit der Erfahrung ihren Anfang zu nehmen, wenn die vollständige Ausbildung des gesamten oberen Erkenntnisvermögens gelingen und zu einem richtigen Verstand, zu geübter Urteilskraft und einer gründlichen Vernunft führen soll. Daher ist es im Unterricht angezeigt, daß die Schüler das, was sie lernen sollen, sich am besten selbst in Ausübung desselben erwerben. So werden nämlich die Gemütskräfte

[...] am besten dadurch kultiviert, wenn man das alles selbst tut, was man leisten will, z. E. wenn man die grammatische Regel, die man gelernt hat, gleich in Ausübung bringt. Man versteht eine Landkarte am besten, wenn man sie selbst verfertigen kann.⁵⁵⁵

Selbsttun, Anwenden und Üben sind also die Regeln, nach der sich Wissen allmählich mit dem Können verbindet, nach denen sich die unteren Gemütskräfte in ihrem Vermögen mit den oberen verbinden und dadurch erst Erfahrungen zulassen. Demgemäß genügt es auch nicht, wenn der Lehrer bloßer »Informator« ist, sondern er muß auch »Führer« sein. Denn »*Anführung ist die Leitung in der Ausübung desjenigen, was man gelehrt hat.*«⁵⁵⁶

Vernunft muß also sowohl in Theorie als auch in Praxis zur Anwendung gebracht und geübt werden, was nicht nur für die physische, sondern auch vor allem für die praktische Erziehung gilt.⁵⁵⁷

Auch für KAMLAH erweist sich Erfahrung als fundamental für die Bildung des Menschen. Nicht umsonst geht es ihm in seiner Anthropologie vor allem darum, Erfahrungen von jedermann durch die Einführung anthropologischer Termini sprachlich auch für jedermann verfügbar und fruchtbar zu machen, so daß »Lebenserfahrung« austauschbar gemacht werden und man sich darüber verständigen kann.

⁵⁵⁵ Päd., A 89, Bd. VI, S. 736

⁵⁵⁶ ebd., A 28, Bd. VI, S. 709

⁵⁵⁷ vgl. MS, (TL), A 56, f. Bd. IV, S. 544

Allergrößten Wert legt KAMLAH hierbei auf »primäre« Erfahrungen, denn nur was der Mensch selbst getan, erlebt, erfahren hat, darüber weiß er Bescheid, das beherrscht er, dafür bringt er auch wirklich Verständnis auf. Alles andere weiß er bestenfalls »[...] nur sekundär und ungefähr.«⁵⁵⁸ So kann ein Mensch schließlich auch nur Einsicht in die Grundnorm erwerben, wenn er sie versteht. Verstehen meint hierbei, daß er selbst »[...] irgendwann in seinem Leben schon einmal in einer konkreten Situation [...]«⁵⁵⁹ Erfahrung mit der Grundnorm gemacht hat und zwar entweder dadurch, daß er sich selbst schon in der Lage befand, daß er des Aufmerkens eines anderen bedurfte, der ihm in seiner Bedürftigkeit beistand, oder darin, daß er selbst helfend und aufmerkend die Bedürfnisse anderer zu berücksichtigen hatte.

Wahres Verständnis läßt sich also nicht allein durch Belehrung erreichen, sondern erfordert aktives »Selbermachen« oder »Mitmachen«⁵⁶⁰. So

[...] ist zu bedenken, daß die exemplarische Einübung der Prädikatoren von einer Generation zur anderen im Regelfalle nicht durch bloß deiktische Handlungen, im distanzierten Hinzeigen also, zu geschehen pflegt, sondern »empraktisch« [...], d. h. im Vollzug des Handelns und Miteinanderlebens selbst⁵⁶¹

erst geschehen muß. Lernen erfordert daher die Verschränkung von »primärem« und »sekundärem« Verständnis, wobei Lebenserfahrung dazu beiträgt, daß »[...] der Übergang von ›Vorverständnis‹ zu ›besserem‹ Verständnis«⁵⁶² mehr und mehr erfolgen kann.

2.3.3. DIE GRENZEN DER ERZIEHUNG

Erziehung bei KANT und KAMLAH verfolgt jeweils das Ziel, Vernunft bei den Schülern hervorzubringen, damit sie selbständig denken lernen und Einsicht gewinnen in die Notwendigkeit des Sittengesetzes bzw. der Grundnorm. Dies ergibt sich bei beiden als ethische Zieldefinition ihrer Anthropologie: Der Mensch soll sich zu einer vernünftigen und damit verantwortlichen und moralischen Person innerhalb der menschlichen Gesellschaft bilden.

Wenn man das aber reiflich überdenkt, so findet man, daß dieses sehr schwer sei. Daher ist die Erziehung das größte Problem, und das schwerste, was dem Men-

558 PA, S. 41

559 ebd., S. 102

560 vgl. ebd., S. 40

561 LP, S. 48

562 PA, S. 42

schen kann aufgegeben werden. Denn Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab.⁵⁶³

Denn sieht man darauf, in welchem Lebensalter KANT die Moralität ansetzt, so müssen einerseits Menschen die Erziehung der Jugend übernehmen, die im seltensten Falle diesen Zustand bereits selbst erreicht haben. Andererseits ist der Lehrer bei der Unterweisung genötigt,

[...] mit der Einsicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des Verstandes [der Jugendlichen] abzuwarten, solche Erkenntnisse [zu] erteilen [...], die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten Vernunft könnten begriffen werden.⁵⁶⁴

Da nun zu allem Übel die Natur für die Entwicklung des Menschen keinen angeborenen Instinkt in den Menschen gelegt hat, nach dem der Mensch seine Anlagen mit einem bereits vorgezeichneten Plane entfalten könnte, erweist sich Erziehung als eine »Kunst«⁵⁶⁵ – die Kunst der Gratwanderung zwischen Zwang und Freiheit, die es innerhalb der Erziehung zu berücksichtigen gilt. Schließlich muß Zwang angewendet werden, um das Kind zu disziplinieren und dahin zu bringen, daß es sein Handeln an Gesetzen orientiert. Zwang soll also den Menschen zu seiner eigenen Freiheit erst befähigen, worin ja auch die Bestimmung seines vernünftigen Wesens liegt. Denn nur in Freiheit ist es ihm möglich, sich selbst freiwillig unter das Sittengesetz zu zwingen.

Die anfängliche heteronome Bestimmung des Menschen innerhalb der Erziehung muß also allmählich in autonome Selbstbestimmung übergehen. Erziehung kann hierfür nur anleiten und durch Übung und Gewöhnung die Möglichkeit der Sittlichkeit der werdenden Person wecken. Erziehung, Disziplin und Zwang muß also bei einem Individuum abgelöst werden durch Selbsterziehung, Selbstdisziplin und Selbstzwang. Schließlich ist die Bildung der Persönlichkeit mit häuslicher und schulischer Erziehung und Ausbildung längst nicht abgeschlossen, sondern ein Prozeß, der die gesamte Lebensspanne umfaßt, und, insbesondere bei KANT, sogar darüber hinausgeht.

Erziehung kann die moralische Persönlichkeitsentwicklung also nur initiieren; alles andere obliegt dem Individuum selbst. Ob es sich dann schließlich dazu entscheidet, aus

⁵⁶³ Päd., A 14, Bd. VI, S. 702

⁵⁶⁴ NEV, A 3, Bd. I, S. 907

⁵⁶⁵ Päd., A 16, Bd. VI, S. 703

Achtung vor dem Sittengesetz und damit letztlich aus Achtung vor sich selbst, als dem Subjekt dieses Gesetzes, zu handeln, oder nur der Legalität Genüge tut, bleibt ihm selbst anheim gestellt und ist in starkem Maße von dessen Charakter abhängig. Deshalb besteht auch »[d]ie erste Bemühung bei der moralischen Erziehung [darin] einen Charakter zu gründen«⁵⁶⁶, der in der Fertigkeit besteht, nach Maximen zu handeln. Alles Verhalten des Schülers muß also zeitig unter Gesetze gebracht werden, woran sich das Handeln zu orientieren hat. Aber auch dann bleibt die Frage unbeantwortet, ob er sich später autonom seiner Vernunft bedienen wird. So bleibt letzten Endes allein die Hoffnung, daß die Erziehung fruchtbar war und sich der einzelne dann freiwillig dem Sittengesetz unterwirft. Endgültige Gewähr ist dafür allerdings nicht zu haben.

Dies ist auch K A M L A H bewußt. Auch er weiß, daß Einsicht in die Grundnorm nicht erzwungen werden kann, sondern es jeweils am einzelnen selbst liegt, ob er aufmerksam sich aus seiner Selbstbefangenheit befreit und den anderen in seiner Bedürftigkeit wahrnimmt und dementsprechend handelt. Erziehung kann nur durch gelenkte Aufmerksamkeit und angeleitete Vernunft immer wieder die Grundnorm ins Gedächtnis bringen und darauf hoffen, daß sich durch zunehmende Lebenserfahrung die Einsicht irgendwann von selbst einstellt. Oder sich der einzelne durch »appellierende Rede«⁵⁶⁷ zur Vernunft bringen läßt, sich anraten läßt, den anderen zu beachten und der Grundnorm entsprechend zu handeln.

⁵⁶⁶ ebd., A 100, Bd. VI, S. 740, f.

⁵⁶⁷ PA, S. 102

2.4. RESÜMEE

Die Darstellung von KANTS und KAMLAHS Positionen macht deutlich: Wer erziehen will, muß sich zunächst darüber im Klaren sein, wozu der Mensch erzogen werden soll. D. h. es muß ein Weg angebbar sein, den Erziehung verfolgen kann, ein Weg, den Erziehung einzuschlagen hat, auf dem sie den Heranwachsenden ein Stück weit begleiten und anleiten kann und den der Heranwachsende zunehmend alleine zu begehen lernen muß. Denn Erziehung kann und darf nicht aus irgendeiner Laune heraus oder gerade nach zufälligen gegenwärtigen Belangen geschehen. So weist KANT ausdrücklich in seiner Vorlesung *Über Pädagogik* darauf hin, daß Kinder nicht nach

[...] dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden⁵⁶⁸

sollen. Zu wertvoll ist schließlich ein Menschenleben, als daß man es der Beliebigkeit der Moden der Zeit oder irgendwelchen vorherrschenden gesellschaftlichen Interessen überlassen dürfte. Sonst bediente man sich der Heranwachsenden als bloßer Mittel zu irgendeinem Zweck und übersähe dabei, daß der Mensch, jeder Mensch, sein eigener Zweck ist, dessen Würde einen innern Wert darstellt und keinen Marktpreis hat.⁵⁶⁹

KANT stellt dies deutlich heraus. Ihm ist u. a. die Erkenntnis zu verdanken, daß die Würde des Menschen unantastbar ist und es auch zu bleiben hat. Erziehung hat folglich diesem Umstand Rechnung zu tragen und daher den Menschen in seinem vollen Umfang als ganze Person zu berücksichtigen, also umsichtig allen Anlagen des Menschen zur Entfaltung zu verhelfen und ihn nicht auf eine einzelne seiner Fähigkeiten zu reduzieren, auch wenn dies immer wieder geschieht, dann aber meist katastrophale Folgen nach sich zieht.

So weist insbesondere KAMLAH in seinen Texten immer wieder auf die Gefahren verselbständigter Vernunft hin, die allein auf reiner Verstandesbildung beruht, weil man den Menschen als reines Geisteswesen begreift, das sich mittels technischen Wissens die Welt verfügbar macht, ohne aber dabei auf die Folgen zu achten. Solch reduktive Betrachtungen des Menschen erweisen sich in der Regel als Irrwege, als Sackgassen. Denn

⁵⁶⁸ Päd., A 17, Bd. VI, S. 704

⁵⁶⁹ vgl. GMS, BA 77, Bd. IV, S. 68

sie nehmen nicht den Weg der Vernunft, sondern den Weg des geringsten Widerstands des technisch Machbaren und blenden damit den Menschen als Ganzes aus.

Nicht so KANT und KAMLAH. Ihr Bemühen ist darauf gerichtet, den ganzen Menschen in den Blick zu bekommen. Dafür versuchen sie sich zuallererst darüber klar zu werden, was den Menschen explizit als Menschen auszeichnet, was ihn als Menschen charakterisiert und wohin er durch Erziehung gelangen kann, worin also seine Möglichkeiten bestehen und wo seine Grenzen liegen. Dies erfordert sowohl anthropologische als auch ethische Besinnung auf den Menschen. Schließlich beschreibt Pädagogik als Erziehungskunst nur den gangbaren Weg von einem Ist- zu einem Sollzustand menschlichen Daseins. Daher bedarf die Erziehung zunächst der Anthropologie, die ihr zeigt, von welchen Bedingungen sie ihren Ausgang zu nehmen hat. Die Ethik gibt ihr die Richtung vor, wohin es gehen soll.

So sehen KANT und KAMLAH den Menschen als ein mit Vernunft begabtes Wesen, bzw. als ein Wesen, das Logos hat. Dieser im Menschen zugrunde liegenden Vernunft gilt es den Weg durch Erziehung zu bahnen, auf daß sie sich völlig entfalten kann, der Mensch sich ihrer »richtig« zu bedienen lernt.

Ausgangs- und Zielpunkt beider Philosophen liegt also in der Vernunft, doch nicht in einer Vernunft, die sich schrankenlos über den Menschen hinweg erhebt und sich verselbständigt, sondern in einer Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist. In einer Vernunft, die nicht unberücksichtigt läßt, daß der Mensch nicht nur Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist, und daß dessen Bedürftigkeit berücksichtigt werden muß. In einer Vernunft, die der Rückbindung an den Menschen bedarf, die nicht allein auf rationalem Verstand basiert, auf bloßem Wissen, reiner Intelligenz, sondern ergänzt werden muß durch Einsicht und Handeln, durch Erfahrung und Urteilskraft, die theoretische mit praktischer Vernunft verbindet.

Denn der Mensch ist kein isoliertes Einzelwesen, sondern lebt in Gesellschaft mit anderen. Er ist ein »animal sociale«, das sein Dasein gemeinsam mit anderen in der Welt einzurichten hat. Daher ist ein Kodex der Vernunft, auf dessen Basis das eigene als auch das Leben mit anderen möglich ist, unerläßlich für den Menschen.

KANT unternimmt es, diesen Kodex durch ein oberstes moralisches Prinzip zu stiften, indem die Vernunft einem Gesetz unterstellt wird, das Verbindlichkeit dadurch besitzt, daß es sich als allgemeingültiges Prinzip für alle vernünftigen Wesen aufdrängt.

KAMLAH schließlich will existenzielle Fragen dem vernünftigen Denken wieder zugänglich machen, indem er das neuzeitliche Bewußtsein mit seiner illusionären Eigenmächtigkeit und seiner entfesselten Vernunft der Kritik unterwirft und darauf aufmerksam macht, daß der denkende Mensch trotz all seiner Vernünftigkeit Widerfahrnissen, die er nicht in der Hand hat, ohnmächtig ausgeliefert ist. Sein Anliegen besteht daher darin, der Vernunft durch die Rede des Menschen wieder eine Basis zu verschaffen, aufgrund deren es möglich ist, sich über das Leben austauschen zu können, Erfahrungen weiterzugeben und den anderen in seiner Bedürftigkeit beachten und »verstehen« zu können.

Diesen Weg zur Vernunft anzubahnen, ist Aufgabe der Erziehung. Ihr obliegt es, ihn durch die Schulung der Vernunft einzulenken, indem sie die Heranwachsenden nicht nur belehrt, sondern sie auch »primäre« Erfahrung sammeln läßt. Indem sie nicht nur physisch, sondern auch praktisch erzieht. Indem sie sowohl den Gebrauch der Sprache als auch die Urteilskraft schult. Kurz, indem sie den ganzen Menschen mit seinen Fähigkeiten und seinen Möglichkeiten berücksichtigt. Denn erst dieser Weg, der Weg zur Vernunft, kann zu echter Persönlichkeitsbildung führen. Sie ist der Weg, den Bildung zu nehmen hat, um zu wahrer (Mit-)Menschlichkeit zu gelangen.

LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR

- Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 5. erneut überprüf. reprograph. Nachdruck, Darmstadt: WBG, 1998
- Kamlah, Wilhelm; Lorenzen, Paul: *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. 3. Aufl. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1996
- Kamlah, Wilhelm: *Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch die vernehmende Vernunft*. Stuttgart: Kohlhammer, 1949
- : *Der Ruf des Steuermanns. Die religiöse Verlegenheit dieser Zeit und die Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954
- : *Meditatio Mortis. Kann man den Tod »verstehen«, und gibt es »ein Recht auf den eigenen Tod«?* Stuttgart: Klett, 1976
- : *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. Mannheim; Wien; Zürich: B.I.-Wissenschaftsverlag, 1973
- : *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*. Mannheim; Wien; Zürich: Hochschultaschenbücher-Verlag, 1969
- : *Von der Sprache zur Vernunft. Philosophie und Wissenschaft in der neuzeitlichen Profanität*. Mannheim; Wien, Zürich: B.I.-Wissenschaftsverlag, 1975
- : *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960

Sekundärliteratur

- Baumanns, Peter: *Kants Ethik. Die Grundlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000
- Böhler, Dietrich: *Sprachkritische Rehabilitierung der Philosophischen Anthropologie: Wilhelm Kamlahs Ansatz im Licht rekonstruktiven Philosophierens*. In: *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. Jürgen Mittelstraß und Manfred Riedel. Berlin; New York: de Gruyter, 1978
- Großmann, Michael: *Wertrationalität und notwendige Bildung. Immanuel Kants praktische Philosophie in ihrer Bedeutung für eine heutige pädagogische Ethik*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2003
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. 5. überarb. Aufl., München: Beck, 2000
- Kern, Peter; Wittig, Hans-Georg: *Notwendige Bildung. Studien zur pädagogischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.; Bern; New York: Peter Lang, 1985
- Marten, Rainer: *Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken*. Paderborn; München; Zürich: Schöningh, 1988
- Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena. Bd. 2*. In: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand*, hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Bd. V, Zürich: Hoffmanns, 1991
- Schultz, Uwe: *Immanuel Kant*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990
- Stark, Werner (Hg.): *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin; New York: de Gruyter, 2004

NACHSCHLAGEWERKE

- Brockhaus-Enzyklopädie in 24 Bänden.* 19., völlig Neubearb. Aufl. Mannheim: Brockhaus, 1990
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.*
Bd. 3., 3. Aufl., hrsg. v. Kurt Galling, Tübingen: Mohr, 1959
- dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte,* hrsg. v. Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, 2. Aufl., München: dtv, 1992
- Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie,* hrsg. v. Jürgen Mittelstraß, Stuttgart; Weimar: Metzler, 2004
- Großes Werklexikon der Philosophie,* hrsg. v. Franco Volpi. Stuttgart: Kröner, 2004
- Meyers großes Taschenlexikon in 24 Bänden,* 3., aktualisierte Aufl., hrsg. u. bearb. v. Meyers Lexikonred., Mannheim; Wien; Zürich: BI-Taschenbuch-Verl., 1990
- Schaub, Horst; Zenke, Karl G.: *Wörterbuch zur Pädagogik.* München: dtv, 1995
- Schmid; Carl Christian Erhard: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften,* 3., ergänzte Aufl., neu hrsg. u. eingeleitet v. Norbert Hinske, Darmstadt: WBG, 1996
- Wörterbuch der antiken Philosophie,* hrsg. v. Christoph Horn, Christof Rapp, München: Beck, 2002

ERKLÄRUNG

Ich habe die Arbeit selbständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt.

(Magdalena Klinger)