

Internationale Zeitschrift für Philosophie
Revista Internacional de Filosofía
Revue Internationale de Philosophie

CONCORDIA 18

1990

Andreas Dorschel

Die Kosten der Moral

Rainer Marten

Martin Heidegger: Das Gewissen

Ulrich Müller

Kunst: Fiktionsbildung und Materialbewußtsein

Jindrich Zeleny

Raison et révolution

Michele Pallottini

El prisma de Unamuno

Jaime Vilchis

Cultura científica en Iberoamérica

Verlag der Augustinus-Buchhandlung

Andreas Dorschel (Frankfurt/M.)

DIE KOSTEN DER MORAL

nachgerechnet an Kant

Kant war der halb bescheidenen, halb verwegenen Auffassung, daß niemand mehr tun könne als seine Pflicht, und daß diese jeder tun könne. Die bescheidene Hälfte dieses Votums ist seit Schillers Formel vom "ästhetischen Übertreffen der Pflicht", vollends der aristokratischen Gebärde des von seinem Erfinder als "der große Schenkende" apostrophierten Zarathustra ein ums andere Mal und schließlich ad nauseam dem, wie schwer zu leugnen ist, wohlfeilen Verdacht ausgesetzt worden, Ausfluß einer kleinlich bürokratischen Gesinnung zu sein, die, der Geste spontaner Wunscherfüllung unfähig, ihre vertrocknete moralische Intelligenz nurmehr im Dienst des "gerechten" Aufrechnens von Ansprüchen gegeneinander zu betätigen vermöchte. Indes scheint die Emphase, der die Ausführung gerade dieses Einwandes evidentermaßen bedarf, kaum je - sofern nicht Nietzsches Rhetorik zu Gebote steht, sondern diese sei's bloß zu imitieren, sei's, erst recht, zu überbieten versucht wird - von Peinlichkeit frei; - überdies aber ist, wenn nicht alles täuscht, die verwegene Hälfte jenes Kantischen Votums weit mehr als ihr Gegenstück der Interpretation und Kritik bedürftig.

Was es heißt, daß jeder seine Pflicht tun kann, entscheidet sich an der Bedeutung von "können". Wird der Kantische Satz im Sinne der theoretischen Behauptung verstanden, es hindere, etwa psychologisch, nichts niemanden nirgendwo niemals in keiner Beziehung, das Moralgesetz vollständig zu erfüllen, so ist jener, ohne daß es der umständlichen Präsentation von Belegen bedürfte, schlicht empirisch falsch. Besteht hingegen die Pflicht nur, wozu die psychische (und, selbstredend, die physische) Befähigung vorhanden ist, "weil Sollen Können voraussetzt", dann ist jener philosophische Wahrspruch platterdings ein Pleonasmus: Jeder kann seine Pflicht tun, weil nur das seine Pflicht sein kann, was er tun kann. Eben dies: daß von keinem mehr verlangt werden kann, als er hat, ist mithin, näher besehen, trivial und uninteressant; nichttrivial und interessant wäre erst der Bescheid, daß der Moral zusteht, **alles** zu verlangen, was einer hat. Dergestalt rigoros wird der Satz, wenn er dahingehend verstanden wird, daß jeder seine Pflicht tun kann und soll - auch wenn er daran zugrunde geht. Daß eine Norm, die nur um den Preis der Selbstzerstörung befolgt werden kann, befolgt werden kann, ist zwar wiederum eine analytische Aussage; in der Wendung jedoch, welche besagt, daß sie auch um diesen Preis befolgt werden **soll**, erhält das unscheinbare Diktum einen Sinn, der vor den übrigen Deutungen mindestens dies voraus hat: weder offensichtlich falsch noch offensichtlich leer zu sein. Seine - als gültig begründete - Pflicht (im Sinne des Kategorischen Imperativs) zu tun wäre nach Kant, dieser Interpretation zufolge, etwas, das jedermann jederzeit **zuzumuten** wäre. In der Tat sah Kant die Zumutbarkeit der

Moral als mit ihrer Gültigkeit gegeben an; die gültige Moral, ohne daß Kant theoretisch Aufhebens davon machte, **wird** dem Subjekt eben zugemutet: "Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln **sollen**, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht **könne**." (1) Indes ist diese These, um es ohne eingehendere exegetische Präliminarien zu formulieren, insofern selbst eine Zumutung, als sich, zugestanden selbst, daß das Raisonement über die **Gültigkeit** einer moralischen Norm von jedem Rekurs auf die faktische Befolgung freizuhalten wäre, das Raisonement über ihre **Zumutbarkeit** jedenfalls nicht von jedem Rekurs ihre faktische Befolgung abschneiden läßt.

Daß, je seltener Moralität, desto teurer ein Akt der Moralität den Täter zu stehen kommt, ist nicht schon deshalb belanglos, weil es eine eher schlichte Einsicht darstellt. In einer unmoralischen Umgebung kostet ein Akt der Moralität das moralische Subjekt viel; wer als einziger einer Norm folgt, welche die Berücksichtigung der Interessen aller anderen befiehlt, wird durchwegs der Geprellte sein. Der individuelle Schaden, den moralisches Handeln dem, der es übt, einträgt, ist demzufolge umgekehrt proportional zum Grad der Moralität aller anderen. Wird Moralität zur Rarität, so gibt es einen Punkt, von dem an sie diejenigen, die sie gleichwohl zu üben versuchen, ruiniert. Wo jeweils der Limes liegt, von welchem an Moralität der Selbstzerstörung gleichkommt, ließe sich, vorausgesetzt, man verfügte über die dazu nötigen Daten, ausrechnen; jedenfalls variiert es sowohl mit den äußeren Bedingungen wie mit der Konstitution des jeweiligen moralischen Subjekts. In gewissen Verhältnissen sind sonst gleiche Personen schneller ruiniert als in anderen Verhältnissen; und in gleichen Verhältnissen sind gewisse Personen schneller ruiniert als andere. Zu den äußeren Bedingungen zählt, wie bemerkt, an eminenter Stelle die faktische Normbefolgung: je weniger allgemein sie ist, desto höher muß die Opferbereitschaft derer sein, die dennoch selber an der Normbefolgung festhalten, das heißt - und kann im einzelnen sehr verschiedenes heißen - "anständig bleiben" wollen: sie müssen bereit sein, sich schädigen zu lassen. Der intuitive Begriff der Zumutbarkeit der Moral, von dem sich erst noch herausstellen müßte, ob er auch der richtige ist, konzipiert, summarisch formuliert, jene (die Zumutbarkeit) mindestens - andere Bedingungen einmal außer Acht lassend - als abhängige Variable des Maßes, in welchem diese (die Moral) bereits faktisch die allgemein praktizierte ist. Die Zumutbarkeit einer moralischen Norm ließe sich demzufolge scharf von ihrer Gültigkeit unterscheiden: jene, aber nicht diese wäre, um es nochmals in Anlehnung an den geläufigen akademischen Jargon zu formulieren, ein Derivat des Grades der empirischen Normbefolgung.

Kant hat versucht, ein Prinzip zu formulieren, das für moralisch gerechtfertigte Normen und Handlungsweisen Geltung unabhängig von einer bestehenden Gesellschaft fordert. Nun ist an Moraltheorien, die eben dies verwerfen und deshalb auch die Geltung von Normen als

abhängige Variable ihrer faktischen sozialen Befolgung behandeln, notorisch kein Mangel. Indessen scheinen gerade solche Theorien ihren Reiz (der ihnen dauernde Präsenz in philosophischen Journalen verbürgt) nicht zum geringsten Teil aus ihrer leichten Widerlegbarkeit zu beziehen. Dergestalt anziehend sind allemal, wie selbst dem flüchtigen Blick kaum entgeht, **relativistische** Doktrinen. Die Moraltheorie des Kulturrelativismus besagt, bündig formuliert, daß erstens "gut" respektive "richtig" bedeutet (oder konsistent nur verstanden werden kann als) "gut" oder "richtig für eine gegebene Gesellschaft", daß zweitens der Ausdruck "gut" oder "richtig für eine gegebene Gesellschaft" in einem funktionalistischen Sinne verstanden werden muß, sowie daß es, drittens, (folgich) nicht richtig ist, daß Mitglieder einer Gesellschaft sich herausnehmen, die Werte anderer Gesellschaften zu kritisieren oder gar zu verwerfen. Daraus ergibt sich, ohne daß es einer umständlichen Ableitung bedürfte, das folgende Dilemma: **entweder** ist der Ansatz inkonsistent, weil er in der dritten These einen nichtrelativen Sinn von "richtig" verwendet, der in der ersten These ausgeschlossen werden sollte: er schreibt jedermann, welcher Gesellschaft er auch angehört, vor, was er zu lassen hat, - **oder** mit der dritten These war lediglich gemeint, daß es für **unsere** Gesellschaft, funktional betrachtet, nicht vorteilhaft ist, die Moral einer anderen Gesellschaft zu verdammen: dann ließe sich der Ansatz empirisch falsifizieren, denn es dürfte nicht gerade schwer fallen, **irgendein** nützlich-moralisches Feindbild auszugraben.

Ein weiteres Dilemma ergibt sich für die ersten beiden Thesen hinsichtlich der Identifikation "einer Gesellschaft": Wird eine Gesellschaft als durch ihre Werte zu identifizierende kulturelle Einheit betrachtet, so gerät jede der funktionalistischen Behauptungen zum schieren Pleonasmus: es ist in einem trostlos langweiligen Sinne eine notwendige Bedingung für das Überleben einer Gruppe-mit-bestimmten-Werten, daß diese Gruppe an ihren Werten festhält. Versteht man das Überleben der Gruppe jedoch als das Überleben und den Fortpflanzungserfolg bestimmter (unabhängig von ihren Werten identifizierter) Personen, dann sind die funktionalistischen Behauptungen jedesmal empirisch falsch, wenn das Fallenlassen eines Wertes biologisch vorteilhafter ist als das Festhalten an ihm. (2)

Der Begriff der moralischen Gültigkeit, so die Konsequenz aus der Aporetik der entgegengesetzten These, ist nicht relativ zu einer bestehenden Gemeinschaft und nimmt keinerlei Rücksicht auf die tatsächliche Einhaltung von Normen. Wer Gültigkeit auf die faktische Normbefolgung zu relativieren sucht, behält nicht, wie zuweilen in irenischen Gesinnung beteuert wird, einen "schwachen" Begriff von Gültigkeit zurück, sondern kassiert den Begriff der Gültigkeit und handelt sich damit mindestens die erwähnten Inkonsistenzen ein. Hingegen ist, wie bemerkt, Zumutbarkeit eine relativistische Kategorie: sie ist, in einem offenkundigen und kaum bestreitbaren Sinne, eine abhängige Variable der tatsächlichen Übung dessen, was zu tun zugemutet wird. In Kants Wort (von dem noch zu handeln sein wird): es sei keineswegs sicher, daß jemals ein Mensch dem kategorischen Imperativ gefolgt sei, nur - **folgen** müsse man ihm, ist entweder die Frage nach

der Zumutbarkeit übersprungen oder unmittelbar ein Schluß von der Gültigkeit des Moralprinzips auf die Zumutbarkeit seiner Anwendung gezogen. Gültigkeit und Zumutbarkeit variieren jedoch, dem zuvor Bemerkten gemäß, frei gegeneinander. Eine Norm mag gültig, und zumutbar, sie mag gültig, aber unzumutbar, sie mag ungültig, wenn auch zumutbar, oder schließlich ungültig und unzumutbar sein. Keine Qualität präjudiziert die andere. Mit einiger Pedanterie, der nachzugeben hier nicht der Ort ist, ließe sich freilich darauf bestehen, es sei nicht die Norm selber zumutbar oder unzumutbar, sondern ihre Anwendung, und es wäre dann, ergo dessen, die Frage nach der Zumutbarkeit stets eine **zweite** Frage, die zu stellen sich erübrigen sollte, wenn die Norm ohnehin ungültig ist. So mag es sein.

Philosophen nun, professionell deformierte zumal, sind durchaus geneigt, die moralischen Normen, die sie sich ausdenken, der Menschheit radikal zuzumuten, und sie gerade damit, qua eines Kriteriums, von Rechtsnormen abzusetzen, deren institutionalisierte und organisierte Anwendung ja mindestens mit dem Anschein drapiert ist, keine radikale Zumutung darzustellen. Ganz ungeachtet eines Weltlaufs, der notorisch soziale Misere produziert, in denen auch der Gehorsam gegen Gesetze de facto nicht zumutbar ist, scheint wenigstens jener Anschein durchaus zwingend zum Recht, jedoch nicht mit irgendeiner Notwendigkeit zur Moral zu gehören. Dieser Asymmetrie komplementär ist jene andere, häufiger behauptete, daß Recht, wenn es keiner befolgt, vor der Wirklichkeit blamiert ist, während Moral, wenn sie keiner befolgt, gerade umgekehrt die Wirklichkeit blamiert: Eine juristische Norm, die jeder oder auch nur fast jeder übertritt, ist, wie man zu konzedieren nicht ansteht, ausgehöhlt und muß aufgegeben werden; hingegen bleiben moralische Regeln, einem unerschütterlichen Vorurteil (das nicht schon deshalb falsch zu sein braucht, weil es eines ist) zufolge, auch dann in Kraft, wenn sie generell mißachtet werden.

Wenn es demnach einerseits wahr wäre, daß es für die Gültigkeit der Moral **keinen** Unterschied macht, ob sie nun de facto von einem, oder von wenigen, oder von vielen, oder von allen befolgt wird, so steht doch andererseits außer Frage, daß es, was Konsequenzen betrifft, die sich - **erstens** - für das jeweils handelnde Subjekt und - **zweitens** - für andere ergeben, **den denkbar größten** Unterschied macht, ob die Moral de facto nur von jenem einen, oder von wenigen, oder von vielen, oder von allen befolgt wird. Der Begriff der Zumutbarkeit thematisiert die **Kosten** der Moral. **Daß** die Moral Kosten verursacht, ist ein **wirklicher**, aber **kein notwendiger** Umstand, wie es die Suggestion derer ausmacht, welche Moralität danach bemessen, was sie den Täter kostet. Die Qualität der Unzumutbarkeit ist nicht das innerste Wesen dieses so fatal interessanten Phänomens, das Moralische an der Moral sozusagen, wie ingeniös auch immer die Versuche aller zugleich feineren und grausameren Moralisten ausfallen mögen, dem unleugbar vorherrschenden Anschein, es verhalte sich so, Rechnung zu tragen. Macht es mißtrauisch gegen die spezifisch **moralische** Qualität einer Moral, daß sie zu praktizieren denjenigen, der es tut, nichts **schadet**,

so werden, in der strengsten Konsequenz, die schädlichen Wirkungen als nicht lediglich empirisch, sondern als analytisch mit Moralität verbunden gedacht. Es läßt sich jedoch eine Welt denken, in der keinerlei Konnex oder gerade ein umgekehrter (d.i. ein solcher der Ausschließung) zwischen dieser und jenen bestünde, so daß die Annahme eines logisch notwendigen, analytischen Zusammenhanges zwischen Moralität und Kosten jedenfalls unhaltbar ist. Selbst Kant hat in der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* und anderwärts von einer Welt **jenseits** der jedermann bekannten fantasiert, in der Tugend garantiert zum Erfolg führt. Eine Welt der prästabilierten Harmonie zwischen diesem und jener wäre eine "moralische Welt", das heißt ein "System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit" oder ein "System der sich selbst lohnenden Moralität". (3) Die Welt, die jeder kennt, ist keine "moralische Welt" im Sinne dieser Definition. (Ob sie eine **indifferente** Welt ist, in der zwischen Tugend oder Bosheit einerseits, Glück oder Unglück andererseits keinerlei meßbarer Zusammenhang besteht, oder eher eine **unmoralische** Welt, in der Tugend und Unglück einander proportional sind, ist bislang noch nicht mit hinlänglicher Sicherheit herausgefunden worden.)

Die Kosten der Moral **steigen**, wenn der Grad der Normbefolgung **abnimmt**. Werden sie zu hoch, so ist Moral nicht länger zumutbar. (Dies ist eine Regel für den Wortgebrauch, keine synthetisch-apriorische Erkenntnis.) Ein Versuch, Typen moralischer Kosten zu unterscheiden, hätte zumindest - **ad erstens** - den bislang hervorgehobenen Umstand festzuhalten: daß, wer immer sich nach der Moral richtet, mindestens dann der Gelackmeierte ist, wenn sich die anderen nicht nach ihr richten. Diese Einsicht - und es ist eine, ob man ihre Wahrheit betrauert oder gutheißt - existiert zynisch in der Häme der Erfolgreichen, die den Gebeutelten zu ihrer Moral gratulieren. Sie existiert subaltern neidisch im guten Gewissen der Erfolglosen, die die von ihnen inkriminierte Unanständigkeit der anderen gleichwohl insgeheim als Ausweis besonderer Cleverness anerkennen und etwa raffinierte Wirtschaftsbetrüger, denen nichtsdestoweniger ihre unverfälschte moralische Empörung gilt, in der Kunst, den Staat auf die Matte zu legen, verstoßen bewundern.

Und es bedurfte über derlei nicht eben erlesene Psychologie hinaus kaum des Hinweises durch einen Philosophen, der es theoretisch mit den Starken, Schönen und Gesunden hielt, um zu bemerken, daß überall dort, wo, etwa seit dem Sieg der Weltreligionen, zumal des Christentums, universalistische Ethiken (die er, mit der Rancune dessen, der alles durchschaut hat, als "Sklavenmoralen" apostrophierte) propagiert werden, diejenigen, welche tatsächlich beginnen, "ihre Nächsten zu lieben wie sich selbst", sogleich in den Geruch einer gewissen Dummheit geraten, - bis sich schließlich das Wort "gut" selbst die mit herablassendem Bedauern angedeutete Konnotation "dumm" zuzieht: "Der Gegensatz kommt auf seine Spitze, wenn sich, gemäß der Sklavenmoral-Consequenz, zuletzt nun auch an den 'Guten' dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt - sie mag leicht und wohlwollend sein -, weil der Gute innerhalb der Sklaven-Denkweise jedenfalls der **ungefährliche** Mensch sein muss: er ist gutmüthig, leicht

zu betrügen, ein bisschen dumm vielleicht, un bonhomme. Überall, wo die Sklaven-Moral zum Übergewicht kommt, zeigt die Sprache eine Neigung, die Worte 'gut' und 'dumm' einander anzunähern." (4) Wer, um auch diese zufällig maliziöse Betrachtung für die zentrale Pointe auszubeuten, in einer Welt, in welcher die anderen seine Interessen nicht berücksichtigen, die Interessen der anderen berücksichtigt, dem ergeht es wie dem gefoppten Bauern im Märchen - und dieser Umstand erklärt zur Genüge, weshalb unter den Vorzeichen der christlichen Moral, deren Erbe anzutreten noch den Stolz mancher neueren profanen Ethik ausmacht, "gut" für diejenigen, die es wissen müssen, die Bedeutungsnuance des Trottelhaften annimmt. Wer immer sich als "guter Kerl" apostrophiert sieht, darf sicher sein, daß er denen, die ihn so nennen, als ausgemachter Depp gilt, ohne daß sie seine Vorzüge damit schmälern wollten - denn der Mangel an scharf kalkulierender Intelligenz, welcher nicht lediglich die Kehrseite der bescheinigten "Güte" ist, sondern mit ihr zusammenfällt, macht ihren Träger ja gerade so liebenswert: der "gute Kerl" ist für seine geschäftlich an ihm interessierten Freunde jederzeit auf zeitsparende, komfortable und dabei gründliche Art auszunehmen.

Die Kosten desjenigen, der der Gedeckelte ist, weil er moralisch handelt in einer Welt, in der andere eben dies bleiben lassen, sind, terminologisch, als seine **persönlichen** Kosten zu verbuchen. So weit, so plump formuliert, und deshalb im nicht minder, aber auf andere Art plumpen akademischen Jargon wiederholt: je niedriger der Grad der faktischen Befolgung einer Norm ist, desto höher sind die **persönlichen** Kosten für den, der ihr dennoch folgt. - Ein nennenswertes Quantum an persönlichen Kosten galt, wenn der Überlieferung zu trauen ist, in der antiken Ethik als tödlichster aller tödlichen Einwände gegen eine Moral. Indessen ist es schlechthin neuere Moralistenart, und so auch diejenige Kants, darauf zu insistieren, es sei geboten, was geboten ist, unabhängig von den Nachteilen, die sich daraus, wie die als Anathema gemeinte Formel lautet, "für das partikuläre Wollen des Individuums" ergeben. (Kosten dieser Art - persönliche Kosten - haben moralische Normen ihren Adressaten seit dem Untergang der antiken Welt umstandslos zugemutet, und so sehr einerseits darauf bestanden wurde, sie seien nicht unzumutbar, sondern würden nur als unzumutbar empfunden, so selten war doch zu übersehen, daß als das spezifisch Moralische an ihnen gerade die Qualität, eine Zumutung darzustellen, galt.)

Hingegen ist es bereits sehr spezielle Moralistenart (aber immer noch diejenige Kants), nämlich, nach Webers Wort, "**Gesinnungsethik**", zu behaupten, es sei geboten, was geboten ist, unabhängig von den Folgen, die sich daraus - ad **zweitens** - überhaupt ergeben. Begreift man demgemäß die zu erwartenden Handlungsfolgen nicht lediglich als für den Täter nachteilige - so daß ihre Inkaufnahme, gemäß einem Kriterium von Moralität, von dessen freilich ominösen Charakter so gleich zu reden sein wird, als verdienstvoll erscheinen könnte -, sondern als Folgen für **andere**, die sich darauf verlassen, der Handelnde werde ihre Interessen geltend machen, dann läßt sich zeigen, daß die Moral neben den persönlichen Unkosten, die sie verursacht und die

jedermann vor Augen stehen, auch noch spezifisch **moralische** Unkosten mit sich bringt. Ominös ist das dabei verwendete Kriterium, weil die naive Identifikation von Moral und Altruismus einerseits, Unmoral und Egoismus andererseits, die der notorischen Verdächtigung individuellen Interesses durch - zumal christliche - Moral zugrundeliegt, obsoletiert ist, sobald Moralität als um den Gerechtigkeitsbegriff zentriert verstanden wird. Mit diesem Schritt - historisch seit Kant - gehört deshalb auch jenes Kriterium (- daß, wer Opfer für andere bringe, moralisch sei) der Vergangenheit an, - wenngleich bloß geschichtsphilosophisch, denn in der Wirklichkeit kommt es noch vor. (Sowohl praktisch, wie sich versteht, als auch theoretisch, und zwar durchaus in Zusammenstellung mit der diesem Kriterium widerstrebenden Moral gleicher Rechte und Pflichten. "(D)ie Tugend", sagt Kant, ist "nur darum so viel wert, weil sie so viel kostet". (5))

Gerechtigkeit fordern heißt manchmal: verlangen, daß man selber endlich gerecht behandelt wird; zugleich ist es eine soziale Tatsache, daß, wer immer Gerechtigkeit für sich selbst fordert, schwerlich Komplimente für seine Liebe zur Gerechtigkeit zu gewärtigen hat. Eher sollte er auf den Vorwurf gefaßt sein, es fehle ihm an Selbstlosigkeit: er denke "nur" an sich. Dieses soziale Faktum entbehrt jedoch der logischen Grundlage im Begriff der Gerechtigkeit. Auf **wesen** Kosten jeweils eine gerechte Lösung geht, hängt davon ab, wem bislang die ungerechte Lösung genützt hat. Gleichwohl bleibt aufschlußreich, welches theoretische Resultat folgt, wenn das als christentümliches Relikt der Präention - nicht der Realisierung - nach sozial etablierte, obzwar konzeptuell dubiose Kriterium für Moralität angelegt wird. Dieses impliziert, daß, wer die **eigenen** Interessen nicht zum Zuge bringe, sondern von anderen frustrieren lasse, (den besten aller Fälle vorausgesetzt) heroische Moralität an den Tag legt, - wer hingegen die Zwecksetzungen **anderer**, für die er (was immer das heißen mag:) "verantwortlich" ist, nicht zum Zuge bringe, durch dieses Resultat seines Entgegenkommens, moralisch nachgerechnet, partout ins Unrecht gesetzt sei.

"Verantwortung" ist gerade kein Begriff, der sich ohne Peinlichkeit als theoretischer Terminus einführen ließe. Das Wort verdankt sein reklamehaft Öliges dem eigenen Avancement zur gängigsten euphemistischen Paraphrase der Selbstzuschreibung von **Macht**: wer die Macht hat, sagt von sich nicht, daß er die Macht hat, sondern daß er die Verantwortung hat. Es macht dem jetzigen Zeitalter Ehre, auch in diesem Punkt belogen sein zu wollen. Mit der Phrase "Ich bin verantwortlich" reklamiert ein moralisches Subjekt für sich, die eigenen Taten seien außer für es selber vor allem für andere bedeutsam, also ziemlich gut gemeint und somit ganz auf der Linie dessen, was jedermann als seine Pflicht ausmachen könne. Abstrahiert man, der Theoriehygiene zuliebe, von der **empirischen** Funktion solcher Betulichkeit im Rahmen des wohlkalkulierten moralischen impression management, indem man sich stellt, als dürfe die Phrase ernstgenommen werden, dann sind, mit mäßiger Präzision, wie billig, die spezifisch **moralischen** Kosten der Moral von allen übrigen Kosten, die diese bemerkenswerte menschliche Erfindung noch eintragen mag, zu unterscheiden. Die Rede

von moralischen Kosten der Moral besagt, es könne in der Welt, wie sie ist, geradezu **unmoralisch** sein, **moralisch** (im Sinne des kategorischen Imperativs) zu handeln. Unmittelbare Moralität im Sinne der Einhaltung des exzellentesten aller deontologischen Prinzipien verriete demnach, falls die These sich begründen ließe, nicht lediglich einen Mangel an Schläue, sondern darüber hinaus gerade auch einen Mangel an Moralität. (Ist man hinreichend zynisch, um die Pikanterie, welche darin liegt, daß die Anwendung des Moralprinzips ausgerechnet aus moralischen Gründen unerlaubt sein soll, auch auskosten, d.h. **genießen** zu wollen, so ist das Argument, das diese Behauptung rechtfertigt, vorweg bemerkt, eher enttäuschend.)

Der kategorische Imperativ fordert das moralische Subjekt auf zu erwägen, was geschehen würde, wenn die Maxime seines Handelns zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben würde. Die Frage, welche Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß die von ihm gewählte Maxime tatsächlich allgemeines Gesetz ist oder wird, oder ob sein Handeln irgend dazu beitrage, daß diese allgemeines Gesetz wird, ist aus dem moralischen Raisonement strikt ausgeschlossen. Den Fortschritt im kategorischen Imperativ gegenüber Prinzipien des Typs "Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu" erblickte Kant gerade darin, daß der Zusammenhang der Gegenseitigkeit zwischen dem "Ich", d.i. dem Subjekt der Handlung, und dem "Alle" der Universalisierung in ersterem ein lediglich gedachter, logischer sei, in letzteren hingegen ein realer, kausal-konsekutiver (etwa im Sinne von: "Füge es den anderen nicht zu, damit sie dadurch nicht veranlaßt werden, es dir zuzufügen").

Nicht reale Folgen faßt die autonome Moral ins Auge, sondern die erfundenen einer selber imaginären allgemeinen Normbefolgung: der fingiertermaßen als "allgemeines Gesetz" geübten Maxime. Das Verhältnis zwischen dem Vollzug der Handlung hic et nunc und dem tatsächlichen Ausmaß ihrer Wirksamkeit kommt nicht in Betracht. Wer hingegen in Rechnung stellen wollte, was er selber in der Welt anrichtet, hätte umgekehrt insofern gerade nicht abzuschätzen, welche Resultate die Erhebung seiner Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung nach sich ziehen würde, - denn empirisch mag eben dies die unwahrscheinlichste aller möglichen Randbedingungen seines Handelns sein. Er hätte vielmehr eventuell darauf gefaßt zu sein, daß die wenigsten oder gar niemand gerade derjenigen Norm, der zu gehorchen er erwägt, nachkommen. Folgenorientierung, selbst wenn sie, wie unterstellt, bei Kant ins Spiel käme, geht keineswegs per se über das hinaus, was Weber als bloße moralische **Gesinnung** bezeichnete - denn ein Subjekt, das die Akzeptabilität der Folgen einer **allgemeinen** Einhaltung von ihm erwogener Maximen zum Maßstab seines Handelns machte, orientierte sich zwar an Folgen, doch unter einer Prämisse, die im strengen Sinne fiktiv sein dürfte. Über bloße moralische Gesinnung läge erst das Benehmen eines Subjekts hinaus, welches sich vorgängig der tatsächlichen Wirkungen **seines** Handelns versicherte.

Die im Moralprinzip antizipierte allgemeine Normbefolgung ist ein Zustand, der in der **Anwendung** des Moralprinzips als real weder unterstellt werden kann noch darf: ihr ist es nicht erlaubt, so zu tun,

als werde der kategorische Imperativ allgemein eingehalten. Ein moralisches Subjekt, das andere auf die Vertretung ihrer Interessen verpflichtet haben, vermag mit Blick auf **Dritte** nicht von der Voraussetzung auszugehen, diese würden jeweils ab sofort einen - selbst gesetzt, es ließe sich zeigen, daß derlei **an sich** vernünftig wäre - "vernünftigen" Neuanfang riskieren und Gegensätze nurmehr moralisch, unter Verzicht auf Gewalt und gegenseitige Überlistung austragen. Wer für die Wahrung der Belange nicht nur seiner selbst, sondern ebenso anderer zuständig ist - wer, mit dem unmöglich gewordenen Wort, "Verantwortung" hat -, muß, wie es scheint, die moralische Grundnorm **übertreten**, um nicht ein unvertretbares Risiko sowohl für sich selbst als auch für diejenigen, die sich auf ihn verlassen, einzugehen. Insofern ein Subjekt von, sit venia verbo, "Folgenverantwortung" demnach in der Welt, wie sie ist, nicht darauf vertrauen darf, seine Kontrahenten würden des strategischen Handelns entraten und, etwa, nicht lügen, muß es selber beispielsweise dem von Kant durch das Moralprinzip begründeten Verbot zuwiderhandeln, einem potentiellen Mörder "aus Menschenliebe" die Unwahrheit über das von ihm gesuchte Opfer zu sagen. (6)

Daß vom **berechnenden** Umgang miteinander nicht ohne weiteres abzustehen ist, bedarf zu seiner Begründung nicht notwendig einer pessimistischen Anthropologie. Die Nötigkeit radikaler Reflexion auf den **fiktiven** Charakter des im Moralprinzip vorweggenommenen Zustands allgemeiner Normbefolgung wie die Pflicht zur Übung in offensivem Mißtrauen leitet sich nicht aus der Erbsündendoktrin ab, sondern aus dem profanen Umstand, daß, im angenommenen Fall, moralische Subjekte nicht lediglich ihre eigenen Angelegenheiten vertreten, sondern zugleich die Angelegenheiten anderer, und, infolgedessen, die Kosten eines Irrtums aus kategorischer Zutraulichkeit nicht lediglich von ihnen beglichen werden, sondern in erster Linie von denjenigen, deren Interessen durchzusetzen und nicht durch moralisch wohlmeinende Nachgiebigkeit aufs Spiel zu setzen waren. **Selbst wenn** zwei Kontrahenten den Standpunkt der Moral jeweils als den ihren anerkannt hätten, könnten sie dies voneinander nicht mit Sicherheit **wissen** - denn gerade die **erklärte** Absicht zum exklusiv moralischen Neuanfang ist zuweilen phänomenal geeignet, andere zu leimen. Es zählt zu den elementarsten der unter dem Titel "paradoxes of rationality" (7) mit beträchtlicher Akkuratess ausgearbeiteten Einsichten der Spieltheorie, daß von zwei Parteien eine der anderen gegenüber schon deshalb strategische Vorbehalte treffen muß, weil diese sich **ihr** gegenüber in einer Situation der Ungewißheit befindet. Und so wenig eine derartige **Erklärung** beliebige irrationale Präventivstrategien der Machtmittelakkumulation **legitimiert**, so sehr macht sie doch kenntlich, daß Interessenkonflikte stets auch durch strategische Auseinandersetzungen - und das sind **bestenfalls** offene Verhandlungen, die Kampf durch Kooperationsangebote und die Androhung von Nachteilen für den Fall der Weigerung ersetzen - geregelt werden müssen. Daß es, wie die Moralphilosophie behauptet, ein Fortschritt wäre, die Art und Weise, wie menschliche Subjekte einander behelligen, zu einer Frage der Moral und **nur** der Moral zu machen, kann, abgesehen

von allen möglichen Einwänden, die sich sonst noch dagegen erheben ließen, allenfalls unter der nicht eben orthodoxen Prämisse wahr sein, daß das Problem der Unzumutbarkeit der Moral (oder, vorsichtiger formuliert: der Relativität ihrer Zumutbarkeit) mindestens in der zweiten zuvor präsentierten Fassung **selber** noch ein **moralisches** Problem darstellt.

Fazit: Die Rede von der Unzumutbarkeit der Moral hat zwei nicht unzusammenhängende, aber unterscheidbare Bedeutungen. Stets bemißt sich, ob eine Handlungsweise unzumutbar ist, an den Risiken, die einzugehen ihr Vollzug erzwingen würde. Erstens wäre, wer die bis zur Rigorosität anspruchsvolle Moral Kants praktizieren würde, in der Welt, wie sie ist, allemal der Gedeckelte - und das ist **ihm** nicht zumutbar. Zweitens aber wäre es eventuell nicht nur **ruinös**, sein Handeln unmittelbar am kategorischen Imperativ auszurichten: es kann darüber hinaus **geradezu unmoralisch** sein. Wer, um ein wohlfeiles Beispiel zu wählen, in einem Staat mit einer korrupten Steuerverwaltung ehrlich die geforderten Abgaben erlegt, ruiniert gegebenenfalls nicht nur die eigenen Finanzen, sondern benimmt sich auch unmoralisch der eigenen Familie gegenüber. Er verletzt denjenigen Anspruch, dessen Korrelat Weber noch als "Verantwortung" apostrophieren mochte: die sei's rechtlich, sei's moralisch verteilte Zuständigkeit für die Durchsetzung der Interessen **anderer**. Nicht bereits, daß der Vollzug moralisch inkriminierter Akte begreiflich oder selbst entschuldbar ist, macht dies letztere interessant, sondern erst dies: daß er (nämlich aus der Perspektive einer Moral **neben** der Moral) geradezu moralisch **geboten** scheint.

Indes ist auch damit kein ganz zulängliches Kriterium zur Unterscheidung der **persönlichen** Kosten der Moral von ihren **moralischen** Kosten formuliert. Wer versuchte, in seinem Handeln stets die Interessen **aller** anderen zu berücksichtigen, wäre (**persönlich**) binnen kurzem - das Favoritwort derer, die sich selber als Außenseiter definieren und schon deshalb keine sind, einmal ernstgemeint: - "marginalisiert", und könnte nun erst recht nichts von irgendwelchen (**moralisch**) "guten Zwecken" erreichen, um derentwillen er bestenfalls hatte handeln wollen. Durch eine unvermittelte Anwendung des Prinzips der unparteiischen Berücksichtigung von jedermanns Interessen würde gerade die Minderheit, welche durch - die Voraussetzung, ihr selbstverhängter moralischer Maßstab sei der richtige, einmal generös zugestanden - "gute" Absichten exzelliert, unentwegt ihre eigene Randständigkeit und praktische Bedeutungslosigkeit reproduzieren. Und so wenig dieses Argument im strikten Sinne als Widerlegung zu betrachten ist - denn moralische **Gesinnung** ist unverbesserlich: sie glaubt sich durch Konsequenzen, die ihre Anhänger ruinieren, ohne dem Rest der Menschheit irgendetwas zu ersparen, keinesfalls ins Unrecht gesetzt -, so sehr ist doch Mißtrauen gegen eine Methode der Betätigung von Intelligenz am Platze, die nur dadurch gegen Einwände immun bleibt, daß sie einer spezifischen Realitätsblindheit den Vorzug vor der Wahrnehmung der Wirklichkeit gibt.

Die Eigentümlichkeit der autonomen Moral, an welcher sie labort: daß nämlich die Bedingungen ihrer Anwendung nicht gegeben sind,

hat zur historischen Voraussetzung, daß Moral von dem, was sich, als Sitte, von selbst versteht, zu dem geworden ist, was sich, in jedem Sinne, **nicht** von selbst versteht. Einer herkömmlichen Moral, die zu tun verlangt, "was sich gehört" (und sonst nichts), sind die Bedingungen ihrer Anwendung schlicht **gegeben**, sie sind **da**, - denn daß sich eben das zu tun gehört, was sich zu tun gehört, bedeutet einerseits, daß es getan werden **soll**, andererseits aber und ineins damit, daß es faktisch schon lange und im allgemeinen auch jetzt so und nicht anders getan **wird**. Zwar wird auch in der (um den von Nietzsche in der *Morgenröte* geprägten Ausdruck zu verwenden) "Sittlichkeit der Sitte" zuzeiten mehr verlangt, als man verlangen kann - alles, was um des "Ruhmes" und der "Ehre" willen getan wird, ist von dieser Art -, aber die Unzumutbarkeit ist in ihr, wie sich gerade daran zeigt, die Ausnahme, nicht die Regel. Das hat seinen Grund darin, daß in ihr Gültigkeit und faktische Normbefolgung in dem, was später "soziale Geltung" genannt wird, als zwei Seiten derselben Sache auftreten. "Es gehört sich so" ist zugleich eine präskriptive und eine deskriptive Aussage: sie nennt eine Norm und ein soziales Faktum.

Hingegen nennt das Prinzip der autonomen Moral zwar ein normatives Ideal, aber, sieht man die Welt, wie sie ist, kein soziales Faktum; und wenn Kant von ihm als einem **Faktum** der Vernunft sprach, so meinte er damit keineswegs, daß sich diesem jedermann akkomodiere. Solche Moral, als "**vor** aller Erfahrung" legitimierte, exponiert vielmehr einen Begriff von Gültigkeit, der resolut von der faktischen Normbefolgung abstrahiert. (Daß dies erst nach Vorgang des Christentums möglich war, das, etwa im Gebot der Feindesliebe, Normen formulierte, die sozial nicht realisiert waren und sind, und für jeden, der sich an sie hielte, wie am Begründer der christlichen Sekte zu studieren ist, kurz- oder mittelfristig letal wären, zählt zu den interessanteren Gemeinplätzen der Moralgeschichtsschreibung.) Kants Wort über den kategorischen Imperativ, es sei keineswegs sicher, daß ihm jemals ein Mensch (rein aus Pflicht) gefolgt sei, nur - folgen müsse man ihm, spricht seinen Charakter als einer Norm, aber als **keines sozialen Faktums** in wünschenswerter Deutlichkeit aus. Die a priori begründete Moral läßt sich keine Vorschriften machen, sondern macht, exklusiv, selber welche, indem sie der Welt die Idee entgegenhält, der diese nicht genügt, sondern allenfalls, bestenfalls hinterherhehelt.

Moralen des "Das gehört sich so" sind die Binnenmoralen sozialer Selbstbehauptungssysteme. In ihnen fällt das Problem der Normanwendung zusammen mit dem der klugen Einschätzung der Situation durch Urteilskraft, weil die Anwendungsbedingungen solcher Moralen zugleich mit diesen Moralensystemen im Rahmen einer sozialen und kulturellen Lebensform entstanden sind. Solange kein anderer Begriff von normativer **Geltung** verfügbar schien, als der auf die faktische Normbefolgung bezogene, stellte sich das Problem der **Zumutbarkeit** als einer abhängigen Variablen der faktischen Normbefolgung nicht eigens. Die Anwendungsbedingungen der Moralen des "Das gehört sich so" lagen stets vor in Form des Kontextes, in dem es sich so und nicht anders gehörte. Der Moral, welche sich von der Aufklärung herleitet,

entspricht hingegen keine solche Lebensform. Sie hat weder die Macht noch den Willen, den Subjekten ein Brauchtum zu oktroyieren. Ihre Nötigkeit leitet sich daraus ab, daß Modernität nicht über eine Lebensform verfügt, von der sich sagen ließe, sie sei für beliebige Subjekte verbindlich: sie erscheint vielmehr in einer Welt, in der Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen verschiedener Lebensformen keine exotische Kuriosität mehr darstellen. Der Grund ihrer Nötigkeit scheint jedoch zugleich Indiz ihrer Unmöglichkeit zu sein: sie erscheint in einer Welt, in der die Bedingungen ihrer Anwendung keineswegs gegeben sind.

In der Tat mutet das Resultat dieser Überlegung kaum anders als paradox an: die Anwendungsbedingung, die Bedingung der Anwendung der autonomen Moral wäre, daß sie selber allgemein angewandt wird. Solange nicht **alle** nach dieser Ethik handelten, könnte auch nicht **einem** zugemutet werden, nach ihr zu handeln. Damit Moralität als allgemeine - nicht als schieres Selbstopfer einer Sekte liebenswerter Fanatiker - **möglich** (im Sinne von: zumutbar) wird, muß sie bereits im großen und ganzen **wirklich** sein. (Es könnte scheinen, dies sei eine Schwäche **aller** Moral: daß sie erst dann funktionierte, wenn **jeder** ihr Folge leistete. Doch diese Annahme ließe sich nicht aufrechterhalten. Jedes Ethos der Selbsterlösung, etwa das buddhistische, ist bereits seiner Idee nach darauf angelegt, inmitten einer Welt aus Bosheit, Borniertheit, Eigennutz und Verblendung gelebt zu werden. Moralien dieser Art machen sich dadurch zumutbar, daß sie ihren Adressaten einiges bieten, damit diese die "falsche Welt" durch temporäre Ignoranz auszuhalten vermögen: ekstatische Erlebnisse, Entrückungen, mystische Augenblicke &c. Damit vermag Kant nicht zu dienen, und innerhalb seiner Philosophie ist auch kein funktionales Äquivalent verfügbar.)

Wenn freilich die Bedingung für die Anwendung der autonomen Moral sensu stricto lautet, daß sie bereits von allen angewandt wird, und es, solange diese Bedingung nicht erfüllt ist, stets in irgendeinem Sinne unzumutbar bleibt, sie anzuwenden, dann scheint Moralität im Sinne des kategorischen Imperativs nie allgemein werden zu können. Zur unmittelbaren Applikation auf die Realität taugen die Prinzipien der universalistischen Ethik solange nicht, wie sie kontrafaktische Unterstellungen bleiben - und kontrafaktische Unterstellungen bleiben sie so lange, wie sie nicht auf die Realität appliziert werden. Das indessen scheint endlich sogar ein absurdes Resultat zu sein: es gibt ein Hindernis für die Anwendung des Moralprinzips, nämlich: daß es nicht angewandt wird. Oder: Ein Hindernis für die Anwendung des Moralprinzips durch ein Subjekt ist, daß ein anderes Subjekt das Moralprinzip nicht anwendet, für dieses andere Subjekt lautet der Hinderungsgrund jedoch, daß jenes erste Subjekt das Moralprinzip nicht anwendet. Indes wird die These in einer modifizierten Fassung schon weniger absurd. Wenn es wahr ist - und es ist wahr -, daß Normen entweder gültig oder ungültig sind, ohne daß es zwischen diesem und jenem ein Kontinuum von Graden der Gültigkeit geben könnte, so läßt dieser theoretische Umstand doch die Möglichkeit unberührt, daß es Grade der Zumutbarkeit gibt. Moral wäre danach in manchen Kon-

texten völlig unzumutbar und vielleicht nirgends restlos zumutbar, doch zwischen völliger Unzumutbarkeit und restloser Zumutbarkeit ließe sich ein Kontinuum von Graden der Zumutbarkeit denken. Mindestens ist nicht ohne nähere Begründung einzusehen, weshalb hierin ein Mehr oder Weniger unmöglich sein sollte. Verharrete die These, die dergestalt womöglich nicht länger den Defaitismus sanktionierte, der Moral als schlechthin unzumutbar ausgibt, gleichwohl noch im Status einer Paradoxie, so wäre es jedenfalls keine, die der Theorie als Fehler unterliefe, sondern eine, die in der Wirklichkeit exerziert wird und von der Theorie zu beschreiben ist.

Indessen scheint die autonome Moral doch gefaßt auf mindestens diejenigen Einwände, welche nicht mehr gegen sie aufzubieten vermögen als die Tristesse von allerlei Erlebnissen mit ihren frustrierenden Zumutungen. Von den beiden Fragen, ob es sich auszahle, moralisch zu handeln und, wenn nicht, inwiefern es gleichwohl rational sei, moralisch zu handeln, beantwortete Kant die erste geradewegs mit Nein, die zweite aber mit der Begründung des kategorischen Imperativs. Die moralphilosophische Version der "kopernikanischen Wendung" inauguriert eine Ethik, in der "nicht der Begriff des Guten ... das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen schlechthin verdient" (8), bestimmt. Unter der Prämisse, daß zwar "alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ... darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime" (9) sei, geniert sich die autonome Moral nicht, sondern setzt ihren Stolz darein, jedem, der von ihr die Lektion erwartet, wie zu auf den eigenen Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen wären, eine gründliche Enttäuschung zu bereiten. Weder hypothetische Klugheitslehre noch Anweisung zum seligen Leben, bescheinigt sie der Erfahrung, daß sich Moral "nicht lohnt", umstandslos, sie treffe den wirklichen Sachverhalt.

Die Anti-Kantische Entlarvung dieses Kantischen Bescheids: in ihm erweise sich Sollen als nichts als die Repression von Wollen, ist nun in der Tat minder triftig als der erste Anschein glauben macht; erschöpfte der Hinweis auf die persönlichen Unkosten der Moral sich in ihr, so wäre jedes Wort zu viel. Sobald Moral, nach Kant, die Bedingungen formuliert, die es, wenn sie erfüllt sind, möglich machen, daß das Wollen verschiedener Individuen zusammen besteht, scheint der Sache nach die Verdächtigung abgetan, welche hinter jedem Sollen sogleich die Düpierung des Wollens wittert. Das formalistisch gefaßte Sollen, so versteht es Kant, räumt vielmehr allen Subjekten das gleiche Recht ein, ihr Glück zu suchen; diese seien "autonom" darin, daß ihnen das Glück nicht vorgeschrieben wird. Dies bedeutet einerseits, positiv gewendet, es dürfe jeder nach seiner Façon selig werden und andererseits, negativ gewendet, jeder habe gleichermaßen das Recht, ohne teleologisch-moralische Dreinrede von außen sein Leben in eigener, höchstpersönlicher Manier zu verpfuschen. Denn die Moral, die nach Kantisch gründlicher Kritik der praktischen Vernunft noch übrig bleibt, enthält keine Maßstäbe mehr, an denen sich ablesen ließe, was als gelungenes und was als verpfushtes Leben zu gelten hätte.

Ihre Kahlheit, ihr evidenten Mangel an Substantialität, der Verzicht aufs Aristotelische Diktat der Zwecke ist gar nichts anderes als das Revers dessen, was zu Recht Autonomie heißt: denn all die Inhalte, die diese Moral ihren Adressaten nicht aufnötigt, stellt sie ihnen frei. Wo sie schweigt, da mischt sie sich nicht ein; worauf sie nicht verpflichtet, das steht zur Disposition. Demzufolge vermag die formalistische Ethik weder zu sagen, was das "gute Leben" ist, noch welche Zwecke man verfolgen soll. Sie überläßt jedermann, wie er das "gute Leben" für sich bestimmen mag und gibt nur an, wie Konflikte zwischen Handelnden, die verschiedene Vorstellungen vom Glück haben oder einander ausschließende Zwecke realisieren wollen, auf vernünftige Weise gelöst werden könnten. Indem der kategorische Imperativ verbietet, "Selbstzweckwesen", d.h. Menschen, zu Mitteln von Zwecken herabzusetzen, die deren eigene Zwecksetzungen durchkreuzen, fordert er demnach keineswegs, auf die Verfolgung der je eigenen Zwecksetzungen zu verzichten, sondern nur dies: sie so zu verfolgen, daß anderen nicht das Recht beschnitten wird, gleicherweise ihre jeweiligen Zwecksetzungen zu verfolgen.

Bestände das Sollen derart in der Kompatibilität des Wollens verschiedener Subjekte, so hätte man folglich viel eher Grund, die Nicht-Anerkennung gerade dieses Sollens als Zeichen der Entschlossenheit zur Repression des Wollens anderer zu betrachten. Als solche gibt sich in der Tat der moralfreie "Wille zur Macht" unverhohlen zu erkennen, - denn unter diesem Titel verfocht Nietzsche, die Kantische Autonomie als letzte, sublimste Form verinnerlichter Heteronomie beargwöhnend, nicht nur, einerseits, ein Ideal von **Freiheit**, dessen teilhaftig würde, wer die Fesseln der Moral abgestreift hätte, sondern andererseits zugleich und ineins damit eine Praxis der **Unterdrückung** und "Einverleibung" jedes schwächeren Willens. Dies vor Augen dürfte sich die Insistenz des Moralisten denjenigen gegenüber, die der Moral ihre Kosten vorrechneten, auf den Umstand legen, daß es auch und erst recht so etwas gibt wie eine Unzumutbarkeit der Unmoral. Die Moral nämlich, die einerseits die Freiheit eines jeden einschränke, garantiere ja andererseits auch die Rest-Freiheit, die sie beläßt, indem sie ihre Respektierung jedermann zur Pflicht mache. Doch dieses Argument ist falsch, da von "Garantie" nur die Rede sein könnte, wo die Respektierung des Freiheitsspielraums des Erlaubten nötigenfalls erzwingbar wäre - mithin im Recht, nicht in der Moral. Da Erzwingbarkeit durch den einen den Bankrott der Autonomie des anderen ratifizierte, bliebe demgegenüber genau eine Alternative: Garantiert wäre der Freiheitsspielraum des moralischen Subjekts, wenn die **allgemeine** (ungezwungene) Normbefolgung **Faktum** wäre - aber gerade dies bezeichnet die Voraussetzung, die problematisch war. Wenn ohnehin alle Moralität üben, wäre die Frage nach den persönlichen wie den moralischen Kosten der Moral in der Tat geschenkt. Akut ist sie, wenn jene Voraussetzung nicht erfüllt ist - und das heißt: sie ist akut.

Gewiß ist alles andere als unerklärlich, weshalb Kants Ethik Zumutbarkeit als eine Qualität, die Normen besitzen können oder die ihnen fehlen kann, nicht eigens berücksichtigt. In der Schrift *Über den*

Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (10) behauptet Kant, daß "alles verloren ist, wenn die empirischen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht" werden. Dagegen läßt sich jedoch zeigen, daß in dieser Sache erst recht dann alles, die **Begründung** der autonomen Moral nicht ausgenommen, verloren ist, wenn von sämtlichen empirischen Bedingungen abstrahiert wird. Denn Kant vermochte zwar, grob gesprochen, plausibel zu machen, weshalb das Sittengesetz für intelligible Subjekte verbindlich sei, nicht aber, weshalb es auch für empirische Subjekte gelte. (Dies ist eine dunkle Bemerkung, die aber sogleich klarer werden wird.)

Die Begründung der Moral verdankt sich einer Idealisierung, unter Hinweis auf die empirische Subjekte, denen Kant ihre Anwendung zumutet, dieses Ansinnen zu Recht von sich weisen könnten. Die Kernfrage der *Kritik der praktischen Vernunft*, warum das Sittengesetz verpflichte (in Kants Jargon: wie ein kategorischer Imperativ, d.i. ein unbedingtes Gebot möglich sei), soll durch die Lehre vom intelligiblen Wollen beantwortet werden. Sie besagt, daß das Sollen nichts anderes sei als des Menschen eigenes intelligibles Wollen, d.h. sein Wollen, sofern er sich als Vernunftwesen betrachtet. Zum Sollen werde dieses Wollen nur insofern, als er zugleich ein "Sinnenwesen" sei, dessen Neigungen nicht notwendig mit der Vernunft übereinstimmen. Selbst abgesehen von der suspekten metaphysischen Voraussetzung, daß sich vom Menschen, dem "Bürger zweier Welten", mundus sensibilis et mundus intelligibilis, ein Sinnenwesen in Abzug bringen lasse und man sodann ein Vernunftwesen übrig behalte, wäre immer noch zu fragen: was verpflichtet denn den Menschen, seinem **intelligiblen Wollen auch als Sinnenwesen** Folge zu leisten? Warum soll sein empirisches Wesen eigentlich mit dem intelligiblen übereinstimmen? Die Antwort darauf bleibt Kant auf diskrete und beiläufige Weise schuldig. Zwar könnte im Sinne seiner Ethik geantwortet werden: der Mensch ist verpflichtet, seinem intelligiblen Wollen zu folgen, weil sein Wille sich sonst selbst widerstreiten würde. Fragte man dann jedoch weiter, warum ein derart aushaltbarer und, verglichen mit der Unterwerfung unter die Pflicht, durchaus komfortabler "Widerstreit" nicht stattfinden dürfe, so ließe sich nurmehr im Sinne eines schlechten Zirkels antworten: weil der kategorische Imperativ es verbietet. (11) Diejenige Abstraktion von den, wie Kant abschätzig zu sagen beliebt, "bloß empirischen" Bedingungen des Moralgesetzes, welche seine Begründung möglich machen soll, macht vielmehr gerade deren Crux aus. Die kategoriale Reinlichkeit, um deretwillen die Begründung nicht durch Reflexion auf das Problem der Anwendung beschmutzt werden soll, hat ihre Kehrseite in der Unverbindlichkeit der Begründung für empirische Subjekte, zu denen der moralische Apriorismus nur eine sehr lose Verbindung unterhält.

Daß Kants Philosophie eine ahistorische Transzendentalphilosophie und seine Ethik eine Gesinnungsethik ist, welche "die Pflicht um der Pflicht willen" verfißt und in einem entscheidenden Punkt vom Problem ihrer Verwirklichung absieht, ist eine Feststellung, die zu treffen man sich nicht schon deshalb genieren sollte, weil es sich bei ihr

um
verf
Hofl
bürg
chur
zu t
Kon
brin
lich
die
sopf
kate
stel
zu

nige
Als
lang
strc
ziel
que
nes
sch
- a
spr
erw
auf
Wir
ein
Tre
ber
wiß
ihr
ans
die
nac
vor
stä
ser
Re
len
Ex:

Zy
Po
Po
inc
un
de
ist

um einen Topos der philosophiehistorischen Halbbildung handelt. Gewiß verfügte Kant über eine Philosophie der Geschichte: aber wenn die Hoffnung der Schrift *Zum ewigen Frieden*, die Interessen der Besitzbürger (und die Furcht vorm schlimmen Ende) würden zur Verwirklichung der vernünftigen ethischen Grundsätze motivieren, eine Etage zu tief ansetzt, so die der Religionsschrift, deren heilsgeschichtlicher Konzeption zufolge Gott höchstpersönlich die Menschen zur Vernunft bringen wird, mindestens drei Etagen zu hoch. Vollends ungeschichtlich gerät dann auch die Vermittlung zwischen Moral und Geschichte, die eben deshalb keine ist. Zwar zielt die Kantische Geschichtsphilosophie auf eine Weltrepublik des reinen Menschenrechts, - doch der kategorische Imperativ fordert nicht etwa zu tun, was zu ihrer Herstellung beitragen würde, sondern verlangt seinen Adressaten ab, so zu tun, als ob jenes Ideal wirklich wäre.

Daß ein Problem aporetisch ist, erweist sich am Scheitern derjenigen Präsumtionen, die als **Lösung** des Problems gerühmt werden. Als solche präsentieren sich, was die Unzumutbarkeit der Moral anlangt, Doppelmoral, moralisierende Weltbetrachtung, Zynismus und strategische Moraldurchsetzung. Das durchschnittliche Moralbewußtsein zieht aus der Unzumutbarkeit der Moral die Konsequenz der Inkonsequenz, der Moralismus hingegen die Inkonsequenz der Konsequenz: jenes versteift sich darauf, in der "Theorie" sei das ihm Abverlangte schon recht, in der "Praxis" jedoch ginge es schlecht, während dieser - ausdrücklich in der erwähnten Kantischen Schrift über den Gemeinspruch - rigoros die Unterwerfung der Praxis unter eine als richtig erwiesene Theorie verlangt. Pocht dieser mithin gegen die doppelte auf **die eine** Moral, so folgert jenes aus dem Vergleich von Ideal und Wirklichkeit, eine doppelte Moral zu haben sei das mindeste, weil mit einer einzigen keiner sein Auslangen habe. (12) Die **Inkonsequenz** der Trennung zwischen befürworteten Grundsätzen und dem gemeinen Leben, das einen an ihrer Einhaltung hindere, begreift sich in der Gewißheit, daß es ohne sie nicht geht, als praktische **Konsequenz**: Da ihm nur so die Welt ein Auskommen gestatte, sieht sich gerade der **anständige** Mensch unentwegt dazu genötigt, de facto **Verstöße** gegen diejenigen Normen einzukalkulieren, an denen er andererseits der Idee nach festhält. Mit dem Befund, das Ideal sei ein solches, das man von der Praxis zu scheiden habe, ist diesem nicht etwa das Einverständnis gekündigt, sondern, zwar nicht bedingungslos, doch unter dieser Bedingung, zugesagt. Doppelmoral ist demgemäß die Kunst, den Respekt vor der Moral unter den unausdrücklichen Vorbehalt zu stellen, daß sie in ihrer abgehobenen, praktisch folgenlosen platonischen Existenzform, jenseits der Niederungen des Irdischen, verbleibt.

Dieser Standpunkt sieht sich offenem Hohn sowohl von seiten des Zynikers wie von seiten des moralischen Puristen ausgesetzt. Deren Positionen sind nur scheinbar einander entgegengesetzt. Die zynische Polemik gegen die doppelte Moral, die scheinbar immanent verfährt, indem sie nur die Differenz zwischen hochgehaltenen Präntionen und handfester Praxis zur Darstellung zu bringen vorgibt, bleibt minder neutral, als sie in spöttischer Distanznahme simuliert; vielmehr ist sie selber **moralisch** voraussetzungsvoll. Die objektive Darstellung

jener Differenz taugt zum **Vorwurf** nämlich erst, wenn, wer immer ihn erheben will, die Partei der **Wahrhaftigkeit** ergreift - und diese ist eine **moralische** Kategorie. Fiele dieser Maßstab - und konsequent zynisch wäre erst, wer ihn hätte fallen lassen -, so entbehrten auch die Zynisten über doppelte Moral der Pointe. Der Hohn des Zynikers und der des Moralisten, die in der von jenem insgeheim bemühten, von diesem emphatisch herausgestellten normativen Prämisse zugunsten einer Übereinstimmung von moralischem Anspruch einerseits, Tun und Lassen andererseits konform gehen, sind geschieden erst in einer **zweiten** normativen Parteinahme des Moral-Puristen: ist es nämlich logisch ebensogut möglich, wahrhaftig zu sein, indem man die rabiante Praxis gleich zum unverhohlenen Anspruch macht, also offen - und zynisch - den **Machtstandpunkt** bezieht, so blamiert der Moralist die existierende Doppelmoral stets doch nur vor dem Bilde des Gerechten, der, koste es, was es wolle, gemäß seinen Idealen lebt und, bei Gelegenheit, in pittoreskem Martyrium stirbt.

Die zu dieser Blamage verwendete mißbilligende Deutung von Doppelmoral als schierer Bosheit, als Heuchelei, als Instrumentalisierung der Moral von seiten derer, die sie gezielt zur Rechtfertigung des anvisierten eigenen Vorteils einsetzen - weil, gemäß der These des Sophisten im ersten Buch der Platonischen *Politeia*, zwar nicht der Anstand selber, um so mehr aber der **Schein** des Anstands zum Mittel des Erfolgs taugt -, schließlich als eines weiteren Symptoms des Verfalls der Moral, greift indessen, als ein Lamento, wo allererst Erklärung not täte, bei weitem zu kurz. Kein pervertierender Mißbrauch der eigentlichen Moral, ist die doppelte vielmehr, gemäß dem Bemerkten, die immanente Konsequenz des Widerspruchs zwischen normativer Gültigkeit und Unzumutbarkeit. Der durchsichtige Trick, die moralischen Ideale in ein Jenseits der tatsächlichen Belange abzuschieben, hat seine hintergründige Wahrheit in dem Wissen, daß sie abzubreckeln begännen, falls sie mit der Wirklichkeit in Berührung kämen.

Mag die gleichwohl ja unleugbare Aporie der Doppelmoral Kant nicht entgangen sein, so glaubte er jedenfalls, sie nicht anders vermeiden zu können als um den Preis der Inkaufnahme der komplementären Aporie moralisierender Weltbetrachtung. Ist unter Moralisieren **nicht**, wie eine neuere, ästhetizistisch motivierte Fama zu insinuieren sucht, das moralische Raisonement schlechthin zu verstehen - da solcher Wortgebrauch sich der besonderen kritischen Pointe dieses Begriffs gerade begäbe -, vielmehr dasjenige moralische Raisonement, welches Handlungen unmittelbar der individuellen Heimtücke, Verdorbenheit, Niedertracht zuschreibt, ohne auf die Bedingungen zu sehen, unter denen sie vollzogen werden, so trifft man damit präzise Kants Lehre von den "vollkommenen Pflichten": denn diese ist spezifisch moralisierend in ihrer vollständigen Abstraktion von der Frage, welches Quantum Moral unter wie immer miserablen Bedingungen eigentlich zugemutet werden könne.

Die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs (13) zielt nicht lediglich auf die hypothetische Erwägung des moralischen Subjekts, ob es wollen könne, daß jedermann die von ihm erwogene Maxime wie

ein Gesetz (auch ihm selbst gegenüber) befolge; insofern ein Naturgesetz dadurch definiert ist, daß es ausnahmslos gilt, besagt sie darüber hinaus, daß die durch das Moralprinzip begründete Maxime in allen denkbaren Situationen in der gleichen Weise angewendet wird. Betrifft demnach die Naturgesetzanalogie (14) nicht lediglich die Form des Gesetzes, sondern auch die Applikation einer mit dem Sittengesetz übereinstimmenden Maxime, weil das moralische Subjekt verpflichtet ist, das, was es als Naturgesetz wollen kann, auch in jedem Fall wie ein Naturgesetz anzuwenden, so folgt unmittelbar die Kantische Konsequenz, daß moralische Normen unter verschiedenen Bedingungen ihrer Anwendung niemals variieren können. Da unter keinen Umständen gelogen werden darf, hält der kategorische Imperativ, nach Kants eigener Interpretation (15), seine Adressaten strikt dazu an, gegebenenfalls dem Henker unschuldige Opfer ans Messer zu liefern, wenn dadurch nur die Verletzung des Sittengesetzes durch eine Lüge umgangen wird.

Der Standpunkt moralisierender Weltbetrachtung, den Kant bezieht, terminiert in der Konsequenz, es müßten um der Moral willen **beliebige** Kosten in Kauf genommen, d.h. unter anderem, die Gleichberechtigung aller notfalls im Untergang aller realisiert werden: "fiat iustitia, pereat mundus". So folgerichtig einerseits das Bekenntnis auch noch zu dieser Abrechnung der moralischen Kosten ist, so wenig redlich ist andererseits die einschlägige Kantische Argumentation, welche deren Prinzip als "wahre(n) Satz" und "wackere(n), alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abschneidende(n) Rechtsgrundsatz" (16) rühmt. Zwar ist dessen Inhalt adäquat wiedergegeben, wenn es heißt, "die politischen Maximen" müßten "von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Prinzip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, **die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen**"; doch die fällige Kontroverse, welche über die fatalen Konsequenzen des letzten Halbsatzes zu führen wäre, unterbindet Kant durch die maßgebliche Streitfrage verschleiende Sentenz "Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, daß der **bösen** Menschen weniger wird" (17), deren schiefe Suggestion jenem Grundsatz bereits zuvor durch die Übersetzung "fiat iustitia pereat mundus, das heißt zu deutsch: 'es herrsche Gerechtigkeit, die **Schelme** in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen'" (18) unterschoben war.

Als *via regia*, auf welcher den defaitistischen wie den rigoristischen Konsequenzen zu entgehen wäre, welche die Unzumutbarkeit der Moral einerseits und andererseits nahelegt, sucht sich die Denkfikur der **moralischen Strategie** zu verkaufen, deren Imperativ das Brecht'sche Gedicht "Was nützt die Güte" bündig so formuliert: "Anstatt nur gültig zu sein, bemüht euch / Einen Zustand zu schaffen, der die Güte ermöglicht." In ihm macht Moral die eigene Durchsetzung zum moralischen Zweck. Aus dem Umstand, daß die Befolgung einer gewissen anspruchsvollen Norm unzumutbar ist, zieht der moralische Strategie den selber normativen, nur minder heroischen Schluß, daß allererst Zustände zu schaffen wären, in welchen die Befolgung jener Norm zumutbar wäre. Eine moralische Strategie heißt "moralisch"

nicht ihrer **Mittel**, sondern ihres **Zieles** wegen. Ihre Adressaten sind von der Verpflichtung entbunden, sich unmittelbar gerecht zu benehmen - schon weil erst das Fressen kommt, dann die Moral -, und zugleich gehalten, sich so zu benehmen, daß sich, später einmal, **jeder** gerecht benehmen kann. Die anspruchsvolle Moral, die sich ihren Adressaten unmittelbar zumutet, ist, so die These, vorläufig zu ersetzen durch eine ermäßigte Moral, die darauf gerichtet sein würde, die Anwendungsbedingungen der anspruchsvollen Moral hervorzubringen. Diese ermäßigte Moral beübt durchaus mißfällig die Unnachgiebigkeit, mit welcher die überfordernden moralischen Gebote, per definitionem ihrer selbst, alle enttäuschenden Zuwiderhandlungen überstehen, und wertet umgekehrt bereits die Verletzung einer moralischen Erwartung als manifesten Anhaltspunkt dafür, daß die Erwartung nur beibehalten werden kann, wenn die Wahrscheinlichkeit ihrer Erfüllung erhöht wird. (19) Wenn aber die Erfüllung von Erwartungen Zweck ist, dann kann dieser nicht etwa exklusiv durch eminente Leistungen erreicht werden, sondern auch durch bescheidene Erwartungen.

Wenn eine Norm nicht vermocht hat, ihre Adressaten zur Befolgung zu motivieren, so ist dies demzufolge nicht notwendig desto schlimmer für die Adressaten, sondern möglicherweise desto schlimmer für die Norm. Statt daß diese länger gegen alle historische Erfahrung darauf pochen dürfte, ihre Anwendbarkeit lasse sich unterstellen, würde, mindestens provisorisch, die Herstellung der Voraussetzungen ihrer Erfüllung zum indirekt normierten Zweck. Ebenso wäre, sind die Anwendungsbedingungen für eine Moral nicht gegeben, dies nicht, mindestens **nicht nur**, um so schlimmer für die Adressaten, sondern, mindestens **auch**, um so schlimmer für diese Moral: sie hat, wenn die Dinge so liegen, eben gefälligst bescheidenere Regeln zu formulieren, die sich befolgen lassen.

Um die als richtig erkannte Moral durchzusetzen, ohne dabei nur in Hegelscher Manier, praktisch abstinent, dem Weltgeist zu vertrauen, fordert das strategische Moralprinzip von seinen Adressaten, die Situation herbeizuführen, in welcher alle den kategorischen Imperativ beachten könnten. Das sei, wie zugegeben wird, zwar auch schon wieder ein Ideal, aber - gegen den Rigorismus - eines, mit dem sich leben lasse. Und gegen den Defaitismus lautet die These: Weil die anspruchsvolle Moral zur Doppelmoral nötige, bedürfe es der zweifachen Moral - einerseits für die miserable Gegenwart, andererseits für "bessere Zeiten" -, die selber keine Doppelmoral wäre, sondern Doppelmoral überflüssig mache. Diese setze der privaten Heuchelei dessen, der mit seinen hehren Grundsätzen unentwegt scheitere und sich deshalb einerseits mit der Wirklichkeit arrangiere, andererseits desto verbissener, doch ohnmächtig, an jenen festhalte, das offizielle Programm einer moralischen Pflicht zum strategischen Handeln entgegen.

Ein Schiff, sagt Brecht, dessen Reeder Helden als Matrosen anwirbt, ist vermutlich alt und morsch. Diesem Bild zufolge tritt Moral auf, wo Mangel herrscht - je mehr Mangel, desto mehr Moral -, woraus der Autor des *Buchs der Wendungen* (20) folgert, Moral sei die zuverlässigste ratio cognoscendi einer Misere: Die Tugenden zeigen

das Elend an. Nun ist dies offensichtlich ein Fehlschluß des Typs: Wenn p, dann q; nun aber q, ergo p. "Wo Mangel herrscht, da bleibt das Lob der Moral nicht aus" - daraus folgt **nicht**: "Wo das Lob der Moral nicht ausbleibt, da herrscht Mangel." Gleichwohl scheint nicht ausgeschlossen, daß die Folgerung durch zusätzliche Prämissen gültig gemacht werden kann. Wenn Moral **stets** die **entsagende** Stellung eines Subjekts anderen gegenüber, also die Hintanstellung seiner eigenen Ansprüche und das Verzicht tun auf das, was es selber will, einschliesse oder wenn Moral **durchwegs** ein Mittel wäre, der Miserabilität der Welt zu steuern, dann wäre sie, wie auch das Beharren auf ihr, in einem zunächst trivialen Sinne immer ein Symptom von Mangel, Entbehrung und miserablen Zuständen. Wo die Portionen groß genug wären oder gar das Rationieren überhaupt ein Ende hätte, könnte man sich auch in moralischen Dingen Großzügigkeit, in jedem Sinne, **leisten**.

Es ließe sich einwenden, daß, obgleich dies unbestreitbar sei, Brecht in dem, was er darüber hinaus zu insinuieren gedachte, die Arznei für die Krankheit verantwortlich gemacht habe. In der Tat kann ja, wenn zugegeben ist, daß das Vorhandensein von Arznei ein Indiz für die Existenz von Krankheiten ist, immer noch die Frage gestellt werden: aber spricht das gegen die Arznei? Jedoch ist so unkompliziert wie das Verhältnis von Arznei und Krankheit das von Moral und faktischer Misere keineswegs. Tatsächlich ging Brechts Suggestion über jene Trivialität hinaus; sie zielte auf die Behauptung einer objektiven, aber von seiten der Moral undurchschauten Komplizenschaft von Moral und Misere: die Miserabilität der Verhältnisse, mit denen Moral nicht aufräume, sondern die sie lediglich kompensiere und, polemisch gewendet, kompensierend aufrechterhalten solle, wird von Brecht der Moral selber angekreidet, - nicht, weil sie die Ursache der Entstehung jener wäre - davon könne keine Rede sein -, wohl aber, weil sie eine (nicht notwendigerweise: **die**) Bedingung der Stabilität jener sei. Diese Auffassung ist begründet in dem richtigen Gedanken, daß ein Zustand, in dem Moralität nicht von allen praktiziert wird, selber die allgemeine Verwirklichung von Moralität nicht nur nicht fördert, sondern ihr vollends im Wege steht, - daß also, pointierter gesagt, gerade die Moral die Misere perpetuiert, weil die Misere von der Moral lebt: die Nutznießer der Misere sind **und bleiben** nur deshalb welche, weil andere bereit und uneigennützig genug sind, den Part der Geprellten zu übernehmen. Wenn nämlich einige, aus Moralität, sich bereitfinden, ihre Interessen zugunsten Dritter zurückzustellen, statt sie durchzusetzen, dann ist damit allererst für andere, die jenes nicht tun, eine Gelegenheit in der Welt, auf Kosten derer, die es tun, mehr oder minder schmutzige Geschäfte abzuwickeln. Deshalb besagt die Brecht'sche These, es komme nicht darauf an, unmittelbar gut zu sein, sondern darauf, Bedingungen zu schaffen, in denen Güte als allgemeine möglich und zumutbar wird, nicht etwa bloß, daß unmittelbare Güte zur Herstellung solcher Bedingungen nichts beiträgt, sondern daß sie diese geradewegs verhindert. **Etwas** reine Moralität ist **durchaus** die soziale Vorbedingung sonstiger moralischer Unsauberheit: wo niemand sich übervorteilen läßt, wird

auch niemand übervorteilt. Eine korrupte Steuerverwaltung funktioniert so lange, aber auch nur so lange, wie ihre Opfer mit der ihnen von der Moral abverlangten Ehrlichkeit die Steuern entrichten: sie verhält sich parasitär zur Aufrichtigkeit derer, die die Unkosten des Geschäfts tragen. Unmittelbare, nicht berechnende Güte gehört, in vertretbarer Übertreibung gesprochen, zu den Bedingungen jedes nennenswerten Notstands - zumal zu den Bedingungen seiner Haltbarkeit: erst sie verlängert ihn ins Unabsehbare. Eine Ethik, die ein Lügenverbot enthält, befreit, als von Gestapo-Opfern befolgte, diese nicht von der Gestapo, sondern stabilisiert deren Regime. (Kant hat in der Kontroverse mit Constant Konsequenzen dieser Art gesehen und war bereit, sie in Kauf zu nehmen.) Umgekehrt wäre in Zuständen der gemeinten Art der schiere, präzise kalkulierende Eigennutz, der sich derlei nicht länger bieten ließe, weil es ihm schlicht zu teuer wird, ein - **auch moralisch** nachgerechnet - relativ adäquateres Mittel, gerechte Verhältnisse herzustellen.

Zwar könnte so der Anschein entstehen, in der dem Entwurf einer moralischen Strategie zugehörigen Forderung, das Moralprinzip als Ideal hochzuhalten, ohne ihm unmittelbar Folge zu leisten, gebe sich Moral einmal mehr als eben die Heuchelei zu erkennen, als welche sie die Creme derer, die sich auf dem Felde psychologischer Bloßstellung versuchen, schon immer durchschaut hatte. Indes ist dies eine Suggestion, die ihre Spitze gerade aus ihrer Ungenauigkeit bezieht; zu fordern wäre, daß präzise angegeben wird, worin die Heuchelei besteht. Etwa in dem Umstand, daß ein Prinzip als richtig anerkannt ist, zugleich aber Bedingungen formuliert werden, unter denen es anwendbar wäre? Kein Grund ist daran ersichtlich, die konzeptuelle Schludrigkeit durchgehen zu lassen, welche moralische Strategie und Doppelmoral umstandslos zusammenwirft. Proklamiert wird in jener nicht die moralische Pflicht, derart strategisch zu handeln, wie man es, auch ohne moralische Pflicht, sowieso täte (so daß, bis auf das Hinzutreten eines erhabenen Wortes, alles beim alten bliebe); vielmehr ist intendiert, das strategische Handeln derart für die Zwecke der Moral einzuspannen, daß es ihr in der verfahrenen Lage, als welche man, der Diagnose zufolge, die Gegenwart unzweifelhaft begreifen müsse, zu historischer Wirksamkeit verhilft. Und die Fehler, an denen dieses Programm krankt, sind durchaus intrikater und subtiler, als es diejenigen der doppelten Moral waren.

Das Programm der moralischen Strategie gibt Moralität und Selbstbehauptung als - **mindestens** - vereinbar aus. Widerlegt wäre dieser Gedanke, wenn sich zeigen ließe - wie in aufschlußreicher Konvergenz der Ansichten die radikalen Vertreter einer Moralität des Opfers und die radikalen Vertreter des Immoralismus, zumal Nietzsche, erklärten -, daß Selbstbehauptung **eo ipso** mit Selbstbehauptung auf Kosten anderer, d.i. mit Ausbeutung zusammenfällt: "Leben selbst ist **wesentlich** Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung." - "Sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung enthalten, seinen Willen dem des Andern gleich setzen: ... Sobald man ... dies Princip ...

als Grundprinzip der Gesellschaft (nehmen wollte), so würde es sich sofort erweisen als das, was es ist: als Wille zur **Verneinung** des Lebens, als Auflösungs- und Verfallprinzip." (21) Gelänge es, diese These zu beweisen, so wären Moralität qua Respektierung der Zwecksetzungen anderer und Selbstbehauptung schlechtweg inkompatibel. Es scheint jedoch, daß Nietzsche in seiner Metaphysik des Willens zur Macht der zuvor von ihm verspotteten Illusion der Philosophen, "ewige Wahrheiten" entdeckt zu haben, so gründlich auf den Leim gegangen ist wie irgendeiner vor ihm: denn das angebliche Naturgesetz blamiert sich vor dem Umstand, daß die Antwort auf die Frage, ob und in welchem Maße die Existenz eines Subjekts die Vernichtung der Existenz anderer Subjekte zur notwendigen Voraussetzung hat oder sich ausschließlich als deren "Einverleibung" realisieren kann, eine abhängige Variable von Bedingungen ist, die, wie sich in der Geschichte der Spezies Mensch beiläufig herausgestellt hat, selber nicht restlos invariant sind.

Andererseits scheint es möglich, die schwächere These als richtig zu erweisen, daß der Versuch, Selbstbehauptung und Moral zusammenzudenken, die Preisgabe des Kantischen Kerns der Moralität erzwingt. Der Moralist, so begründete sich das Programm der moralischen Strategie, indem er sich selbst durch unmittelbare Anwendung des Moralprinzips zum Gelackmeierten macht, entzieht auch "der guten Sache" den Boden. Jeder Organismus existiert in der Weise eines begrenzten Selbstbehauptungssystems - und ist auch die Moralität kein Organismus, so doch der Moralist, ihr Vertreter, ohne den sie nicht wäre. Hätten die Repräsentanten "der guten Sache" nicht die Pflicht zur Selbsterhaltung (weil sie zugleich Erhaltung der guten Sache wäre), - erhöhe, mit anderen Worten, die Moral nicht ihre **Durchsetzung** in den Rang eines verbindlichen Zweckes, so verschwände sie. Sie verschwände aus der Welt, gerade sofern versucht würde, sie unmittelbar zu praktizieren; sie demissionierte früher oder später, sofern sie nicht von der ihr andererseits doch auch entgegengesetzten Rationalität der Selbstbehauptung lernte, wie sie sich selber behaupten kann. Daß das Gute durch diese Anleihe aufhörte, das Gute zu sein, ist eine Behauptung, deren Wahrheit von der Wahrheit der Prämisse abhängt, daß Selbstbehauptung, moralisch qualifiziert, das schlechthin Böse, das böse Prinzip selber ist.

Diese Prämisse gilt Kant, anders als Schopenhauer, zwar, wie zugestehen ist, für falsch. Nach Kant ist Selbstbehauptung der Moral nicht per se entgegengesetzt, sondern nur in einer ihrer Formen: als Selbstbehauptung auf Kosten anderer. Moral als realisierte hätte mehr als, aber mindestens so viel zu leisten: die Selbstbehauptung jedes einzelnen mit der aller anderen vereinbar zu machen. Indes und immerhin bleibt es dabei, daß Moral selber nach Kant keineswegs ihre expansive Durchsetzung oder auch nur ihre Grenzerhaltung zum Imperativ zu erheben hat. Täte sie dies, so machte sie sich zum sozialen Selbstbehauptungssystem. Für ein solches würde jedoch alles, was es nicht selbst ist, zur "Umwelt" und, qua "Umwelt", zum Mittel der Selbsterhaltung. Insofern besteht schließlich doch ein nicht vermittelbarer Gegensatz zwischen Moralität als dem Anspruch, alle anderen

vernünftigen Wesen nicht bloß als Mittel zu traktieren, sondern als Zwecke zu achten, einerseits, und ihrer faktischen Selbstbehauptung andererseits. Insofern ist das Programm der strategischen Moraldurchsetzung genötigt, den Kantischen Kern der Moralität, zu dessen **Realisierung** es doch bestenfalls erdacht war, preiszugeben; und diese Nötigung läßt sie ersichtlich nicht unberührt. So suggestiv die Idee der moralischen Strategie zunächst auch scheinen mag: sie zeigt ihre häßliche Seite endlich darin, daß sie indirekt beliebige Zwangsmittel rechtfertigt, weil sie keine Gründe bereitstellen kann, diese zu kritisieren.

Wird nach adäquaten Mitteln gefragt, um den moralisch wünschenswerten Zustand der Welt herbeizuführen, so ist zunächst nur im Rahmen des moralischen **Jesuitismus** zu antworten, daß die Klasse der **moralisch erlaubten** Mittel mit der Klasse der **technisch angemessenen** Mittel konvergiert (mit der Begründung, daß, wer den Zweck will, auch die Mittel will). Sollte die Antwort hingegen **nicht** jesuitisch lauten, so wären die moralisch erlaubten Mittel nurmehr ein Ausschnitt der technisch angemessenen Mittel - wie bereits die Menge der einem bestimmten Zweck adäquaten Mittel eine Untermenge der Menge aller möglichen Mittel ist -, und es stellte sich das kriteriologische Problem, jene von diesen zu unterscheiden. Einzig sofern der gute Zweck **alle** Mittel heiligt, kommt es zu keinem spezifisch moralischen Anwendungsproblem - wenn auch sehr wohl zum sogenannten normalen **technischen** Anwendungsproblem. Zwar bedarf es auch etlicher Kriterien, um **technisch angemessene** Mittel unter allen möglichen Mitteln auszusondern, aber diese **relativ** unproblematischen Kriterien liefern die diversen angewandten Wissenschaften sowie vorwissenschaftliche Klugheitslehren (- sobald es nämlich darum geht, Menschen mit einiger Raffinesse zu traktieren, ist mit Ingenieurwissenschaften wenig auszurichten; vielmehr bedarf es dann solcher Halb- und Viertelswissenschaften wie empirischer Psychologie und Rhetorik). Soll jedoch, ex hypothesi, der gute Zweck nicht alle (technisch adäquaten) Mittel heiligen, aber doch einige, so bedarf es über die technischen Kriterien hinaus noch (mindestens) eines **moralischen** Kriteriums, um sagen zu können, welche. Anders formuliert: wenn es einen Grad der moralischen Unvereinbarkeit zwischen Mittel und Zweck gibt - daß es einen Grad der **technischen** Unvereinbarkeit zwischen Handlungen und Zielen gibt, ist trivial -, wie kann dieser bestimmt werden? Wieviel z.B. darf gelogen werden, damit auf der Welt nicht mehr gelogen zu werden braucht? Wer darf ermordet werden, damit nicht mehr gemordet werden muß? Keinerlei Kriterium scheint aus dem Begriff einer moralischen Strategie zu folgen, das es erlaubte, derartige Fragen anders denn arbiträr zu entscheiden. (22)

Andererseits trifft eben dieser Einwand nicht lediglich die Idee der moralischen Strategie als eine Alternative **innerhalb** des Rasonnements über die Kosten der Moral, sondern darüber hinaus dieses Rasonnement **als ganzes**. Den Kosten des Programms strategischer Moraldurchsetzung stehen Kosten purer moralischer Gesinnung gegenüber, und es scheint keinen übergeordneten Standpunkt zu geben, der es zuließe, beide derart

geg
ode
die
hät
jew
nic
tel
für
übe
rol
sch
ner

An

(1
(2
(3
(4
(5
(6

(7

(8
(9
(10
(11

(12

(13

(14

(15

(16

(17

(18

(19

(20

(21

gegeneinander aufzurechnen, daß die Entscheidung, diese gegen jene oder jene gegen diese in Kauf zu nehmen, als bloße Entscheidung für die niedrigeren Kosten per se höhere Rationalität auf ihrer Seite hätte. Vielmehr sind diese und jene Kosten, insofern sie nur von der jeweils **anderen** Seite her überhaupt als Kosten in den Blick kommen, nicht gegeneinander kommensurabel. (23) Gilt die Heiligung der Mittel durch den Zweck dort als schlechthin unerträglich, so gilt hier für die Abstraktion von den Folgen das gleiche. Das Raisonement über die Kosten, das angetreten war, die Aporetik der Moral aufzurollen, ist selber aporetisch - und zwar dergestalt, daß es unmöglich scheint, die Schwierigkeiten, in die es gerät, von denjenigen, an denen die Moral selber laboriert, zu trennen.

Anmerkungen

- (1) *Zum ewigen Frieden* A 66
- (2) cf. Bernard Williams, *Morality*, Cambridge (U.K.) 1976, S. 34 f.
- (3) *Kritik der reinen Vernunft* A 809
- (4) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* § 260
- (5) *Kritik der praktischen Vernunft* A 278
- (6) Cf. Karl-Otto Apel, "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung*, Stuttgart 1983, S. 325-355, S. 339
- (7) Nigel Howard, *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior*, Cambridge (USA) 1971
- (8) *Kritik der praktischen Vernunft* A 112
- (9) *Kritik der praktischen Vernunft* A 60
- (10) A 206
- (11) Cf. Leonard Nelson, *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1917, S. 44 f.
- (12) Cf. Andreas Zielcke, "Die halbe Sache der Moral", in: *Merkur* 40 (1986), S. 203-214, S. 203
- (13) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* A 52
- (14) Cf. *Kritik der praktischen Vernunft* A 74 - 79, 121 - 125
- (15) "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen"
- (16) *Zum ewigen Frieden* A 87 - 88
- (17) *Ebd.*, A 88
- (18) *Ebd.*, A 87
- (19) Cf. Zielcke (wie Anm. 11), S. 213
- (20) Bertolt Brecht, *Me-ti. Das Buch der Wendungen*, Frankfurt/M. 1983, S. 46 ff., 70, 120 f., 151, 212
- (21) *Jenseits von Gut und Böse* § 259
- (22) Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, München 1921, S. 443
- (23) *Ebd.*, S. 441