

Zum Problem der Begründung sittlicher Normen

Von Walter Simonis, Würzburg

I. Praktische Philosophie und Ethik

1. Zweifellos erfreut sich die sogenannte praktische Philosophie in der Gegenwart einer erheblichen Aufmerksamkeit¹⁾, auch wenn es nicht einmal leicht ist, genau zu sagen, was denn nun praktische Philosophie ist. Immerhin läßt sich ohne Schwierigkeit vermuten, daß praktische Philosophie etwas mit dem Leben, mit der Praxis des Menschen zu tun hat, daß es ihr um den konkreten Menschen und seine Daseinsgestaltung geht, daß es sich also hier um Lebensfragen handelt, die von der Philosophie reflektiert werden. Doch wäre solche Reflexion müßig, wenn es dabei nur um die Widerspiegelung faktischen menschlichen Verhaltens ginge und nicht auch darum, gewisse Richtlinien und Zielvorstellungen zu entwickeln, nach denen sich das gegenwärtige und zukünftige menschliche Verhalten auszurichten habe. Dieses Bemühen könnte jedoch letztlich nur ein halbherziges Unterfangen bleiben, wenn es nicht von der Überzeugung getragen wäre, daß die Erarbeitung von Richtlinien und Zielvorstellungen nicht lediglich eine unverbindliche Gedankenspielerei, ein Angebot von beliebigen Möglichkeiten darstellt, sondern insofern von normativer Bedeutsamkeit ist, als sie Verpflichtungen für das Handeln des Menschen aufdeckt; Verpflichtungen, denen gegenüber der Mensch sich nicht einfach gleichgültig und neutral verhalten darf, die ihn vielmehr angehen und in seinem eigensten Sein als Mensch bestimmen.

Mit dem Aufweis solcher Verpflichtetheit hat es freilich seine Schwierigkeiten. Sicher ist es nicht schwer, den Nachweis zu führen, daß es in der Geschichte der Menschheit immer irgendwelche Verpflichtungen gegeben hat bzw. daß sich die Menschen immer in irgend-

¹⁾ Vgl. M. Riedel (Hrsg.), *Die Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, 2 Bde., Freiburg 1972; G. G. Grau (Hrsg.), *Probleme der Ethik*, Freiburg-München 1972; s. auch Bericht in FAZ vom 23. 6. 1976, S. 27: *Die Frage der Normenbegründung* (W. Oelmüller).

einer Hinsicht verpflichtet fühlten, daß es bestimmte Wertvorstellungen gab, nach denen man sich zu richten hatte. Und ebenso ist es nicht schwer, all diese Fakten auf einen allgemeinen Nenner zu bringen, z. B. »Du sollst das Gute tun, das Böse lassen«. Wenn man aber zudem sieht, in welchem hohem Maße die in der Geschichte der Menschheit befolgten, als sittlich verpflichtend angesehenen Verhaltensnormen differieren, wie sehr sie geschichtlich bedingt sind, kann man schon daran zweifeln, ob jener allgemeine Nenner, unter den sich so Verschiedenartiges subsumieren läßt, mehr ist als eine menschliche Abstraktion; ob also diesem »Prinzip«, daß man das Gute tun und das Böse lassen soll, wirklich eine objektive Gegebenheit und Verpflichtetheit des Menschen schlechthin entspricht. Zumindestens scheint die Ansicht weit verbreitet zu sein, daß der »praktische Philosoph« es zwar mit mannigfaltigen, geschichtlich bedingten Verhaltensnormen zu tun hat, über die er nachdenken kann, daß es ihm aber kaum möglich sein dürfte, sozusagen eine sittliche Grundnorm aufzuweisen, die einerseits so allgemein ist, daß sie alle Menschen angeht, die aber andererseits auch konkret genug ist, daß sie zum Maßstab und Kriterium der faktischen Verhaltensnormen dienen kann; die also nicht eine bloße Leerformel ist, unter die de facto alles subsumiert werden kann, weil sie eben leer ist.

Das Aufstellen einer solchen leeren Grundnorm auf dem Wege der Abstraktion von allen konkreten Verhaltensweisen wäre im Grunde überflüssig und nur die Dokumentierung des Eingeständnisses, daß es letztlich nicht der praktische *Philosoph*, sondern allenfalls der *praktische* Philosoph sein kann, der sagt, wie menschliches Verhalten auszu sehen habe; oder genauer: wie menschliches Verhalten aussehen könne²⁾! Es wäre zugleich das Eingeständnis oder besser: die Behauptung, daß wir im Grunde nicht wissen, was das Gute bzw. was die verpflichtende Grundnorm allen menschlichen Verhaltens ist, und daß wir uns äußerstenfalls im sokratischen Wissen dieses Nichtwissens und damit in kritischer Distanz gegenüber jeder sich verabsolutieren-

²⁾ Mehr scheint mir auch in O. Schwemmers Buch, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1971, nicht geleistet zu sein; vgl. des näheren meine Rezension in *TheolPhil* 48 (1973) 265–269. Zum gleichen Urteil gelangt im Grunde auch W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 645f.

den positiven Ethik und Moral pragmatisch darum bemühen müßten, das jeweils Beste aus unserem Leben zu machen, wobei niemand uns angeben könne, was denn nun hier das Beste sei³⁾. Philosophie hätte somit als praktische *Philosophie* lediglich eine ideologiekritische Funktion, nicht aber die Möglichkeit, darüber hinaus positive, verbindliche Normen des menschlichen Verhaltens aufzuweisen. Dies hätte sie den wirklichen Praktikern und Pragmatikern zu überlassen, die sich ja doch besser auf den Umgang mit den Menschen verstünden.

Nach der anderen, sich auf die große Tradition der abendländischen Philosophie berufenden Auffassung hat die praktische Philosophie oder Ethik dagegen durchaus nicht nur eine negative, ideologiekritische Aufgabe. Sie kann sich auch nicht (wie die sogenannte Metaethik) darin erschöpfen, faktisch geübtes moralisches bzw. als moralisch angesehenes Verhalten lediglich zu beschreiben und in abstrakten Schemata begrifflich zu ordnen und so zu kodifizieren. Ebenso wenig kann sie sich damit begnügen, sich mit Appellen an die persönliche Verantwortung und Freiheit des Menschen zu richten⁴⁾. Schließlich wird es nach dieser Auffassung aber auch nicht die Aufgabe der Ethik sein, einen neuen, von ihr schöpferisch entworfenen Moralkodex vorzutragen und als verpflichtend darzutun. Vielmehr besteht für sie das Geschäft der Ethik, die weder neue Sollenssätze entwerfen noch nur die faktische Geltung bestimmter Normen beschreiben will, darin, in einem ersten Schritt die Eigenart jener Faktizität menschlicher Sittlichkeit zu begreifen, dann aber vor allem darin, die für diese Sitt-

³⁾ Vgl. die Platon-Interpretation von G. Rohrmoser, Nietzsche und das Ende der Emanzipation, Freiburg 1971.

⁴⁾ Letztlich kommt auch W. Schulz mit seiner Ethik der Verantwortung über diese Position des Appellierens nicht hinaus (Philosophie in der veränderten Welt, a.a.O. 629–854), meint er doch, daß eine Begründung von Ethik in unserem nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr überzeugen könne. Dies dahingestellt, läßt sich doch auch an ihn die Frage richten, wie er denn die Aufstellung seiner beiden ethischen Grundprinzipien »Wille zum Leben« und »das größte Glück der größten Zahl« zu legitimieren gedenkt (740ff.). Angenommen, jemand behauptet ein genau entgegengesetztes ethisches Grundprinzip für verbindlich, etwa das Prinzip des Rechtes des Stärkeren!? Appelle mögen praktisch notwendig und nützlich sein. Es soll hier auch gar nicht bestritten werden, daß Schulz mit seinen Prinzipien Richtiges getroffen hat. Insofern besteht, wie sich im folgenden zeigen wird, gar kein Dissens. Aber in einer Grundsatzdiskussion (in die sich Schulz aber vermutlich gar nicht einlassen würde) könnte eine solche Position, wie er sie vorstellt, nur hilflos und naiv wirken.

lichkeit tragende und grundlegende Normativität schlechthin aufzudecken, also gewissermaßen die Wirklichkeit und Wirksamkeit eines sittlichen Prinzips nachzuweisen. Im Hinblick auf die Möglichkeit von Sollenssätzen ausgedrückt: es geht nicht nur darum, festzustellen, daß es solche kategoriale Sollenssätze gibt – was ja lediglich die Konstatierung eines Faktums wäre –, sondern darum, festzustellen, daß bzw. ob die Bedingungsmöglichkeit zur Formulierung solcher Sollenssätze tatsächlich nun selber von der Eigenart einer Sollensinstanz ist und somit sittliche Normativität begründen kann, oder ob es eine solche Sollensinstanz nicht gibt, so daß letztlich alle Sollenssätze wieder auf Seinssätze und damit auf Feststellung purer Faktizitäten reduziert werden können, aus denen streng logisch gesehen niemals ein Sollen abgeleitet werden kann (D. Hume)⁵).

2. Wenn also Ethik nicht nur zeigen will, was ist, und auch nicht nur pragmatisch zeigen will, was möglich ist, und schließlich auch nicht nur zeigen will, was unbedingt notwendig ist, wenn überhaupt etwas getan oder erreicht werden soll – mit all diesem bewege sie sich nur erst im Bereich der Beschreibung von Vorhandenem oder von technologischen Normen, die immer nur hypothetisch gültig sind⁶) –,

⁵) Vgl. die Diskussion dieses Prinzips bei K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt 1973, 358–435, 364ff., 416.

⁶) Auch K. O. Apel bewegt sich m. E. mit seinen Überlegungen zum transzendentalen Kommunikationsapriori lediglich auf dem Felde »technologischer Normen«. Dies zeigt sich in seinen Ausführungen schon darin, daß er selber stets von einem »Müssen« des vernünftigen Argumentierens spricht: jeder, der an der Kommunikationsgemeinschaft teilnehmen will, muß bestimmte Regeln beachten und in Anspruch nehmen (a.a.O. 400, 404). Daraus schließt Apel dann, daß er diese Regeln und das in ihnen Implizierte auch willentlich respektieren und bejahen soll. Wieso soll das zweite noch in dem ersten enthalten sein? Hat der Teilnehmer an der Kommunikationsgemeinschaft überhaupt die Wahl, wenn er sich nicht ausschließen will? Wenn er diese Regeln in Anspruch nehmen muß und anders gar nicht mitargumentieren kann, so sind diese Regeln doch notwendig und nicht seiner Freiheitsentscheidung unterworfen; ihre Inanspruchnahme jedoch qualifiziert den Teilnehmenden noch nicht als sittlich gut, sondern ist lediglich technologisch bedingt. Sieht man es, mit Apel, anders, so wird zu guter Letzt auch der Teufel noch ein Glied der Kommunikationsgemeinschaft, ja es gibt dann gar keinen Teufel mehr (s. S. 404f.). Die ausdrückliche weitere Anerkennung und Bejahung der Argumentationsregeln und ihrer Implikationen, die doch wohl mehr ist als ihre eventuell nur instrumentalistische Ausnützung (oder will Apel das Eigentümliche der sittlichen Qualifizierung,

dann besteht ihre eigene Aufgabe darin, darzulegen, *daß* dies und dies überhaupt erreicht werden *soll*, und daß das Nichterreichen und das Sich-nicht-darum-Bemühen moralisch verwerflich ist. Diesen Aufweis kann sie aber nur leisten, wenn sie so etwas wie ein Sollen überhaupt plausibel macht, unter dessen dynamischem Diktat dann auch alles Weitere steht, und von dem Weiteres den Charakter des Verpflicht-

die es letztlich doch mit so etwas wie Gesinnung und Freiheit zu tun hat, auf bloße Praktikabilität reduzieren? Die Bemerkungen S. 427, Anmerkung 111, können in diese Richtung weisen!), läßt sich aber noch nicht aus dem Faktum ihrer notwendigen Inanspruchnahme als zudem gesollt nachweisen. Mit dem schnellen Übergang des Nachweises der unausweichlichen Inanspruchnahme von Argumentationsregeln zur Behauptung, daß damit die Verpflichtung zur ausdrücklichen willentlichen Anerkennung der darin gesetzten Implikationen gegeben sei, verstößt Apel m. E. sehr wohl gegen das Humesche Prinzip, daß aus einem Faktum, und auch aus einem hypothetisch notwendigen und auch aus einem »Faktum der Vernunft« (416f.), kein Sollen herzuleiten ist. Dies wäre nur dann möglich, wenn entweder zuvor gezeigt würde, daß überhaupt Kommunikation sein soll, oder aber es müßte für dieses ausdrückliche Anerkennen noch eine weitere Sollensinstanz aufgewiesen werden. Diesen zweiten Weg will Apel sicher nicht gehen; aber den ersten Weg beschreitet er auch nicht, sondern konstatiert schlicht und bezeichnet es als ein »Faktum der Vernunft«, daß die Kommunikationsgemeinschaft eben sein soll: »die in Frage stehende Anerkennung einer moralischen Grundnorm (gehört), wie gezeigt, zu den Bedingungen der Möglichkeit jeder Argumentation und, sofern der methodische Solipsismus als widerlegt gelten kann, zu den Bedingungen der Möglichkeit jedes gültigen Selbstverständnisses. Daraus folgt m. E., daß der Akzeptierung der moralischen Grundnorm selbst der modale Charakter des ›Sollens‹ zukommt – unter der Bedingung allerdings, daß die Fragen der philosophischen Grundlagendiskussion – ja überhaupt irgendwelche Fragen – sinnvoll gestellt werden ›sollen‹. Diese Voraussetzung aber ist – wie wir bereits feststellten – nicht die Bedingung eines hypothetischen Imperativs, denn sie kann gar nicht sinnvoll negiert werden, wenn nicht die Diskussion selbst aufgehoben werden soll. M. a. W.: Die Akzeptierung der moralischen Grundnorm der kritischen Kommunikationsgemeinschaft hat, sofern sie notwendigerweise vorausgesetzt werden muß, nicht den Charakter eines Humeschen »Faktums«, sondern den Charakter des Kantischen »Faktums der Vernunft« (416f.). Dagegen wäre zu fragen, was denn eigentlich die Kommunikationsgemeinschaft so notwendig macht, daß aus diesem »Faktum der Vernunft« sittlich qualifizierende und nicht nur pragmatische Normen erfließen; oder anders herum wäre zu fragen, wieso derjenige, der entweder nur für sich selber den Obskurantismus wählt (und so gewiß sehr unpraktisch handelt), oder aber derjenige bzw. diejenigen, die durch Gewalt für alle den »Obskurantismus wählen« – indem sie nämlich die Selbsterstörung der Menschheit herbeiführen, was ja technisch heute möglich ist –, gegen eine Norm handeln. Erst diese Norm könnte das »Faktum der Vernunft« wirklich verpflichtend machen; und erst sie könnte den in diesem »Faktum der Vernunft« implizierten Regeln mehr als bloß technologisch-pragmatische Relevanz geben. Man braucht also nur die Frage nach dem Ganzen der Kommunikationsgemeinschaft zu stellen, um zu

tenden erhalten kann⁷⁾. Leistet Ethik dies nicht, so ist sie gegenstandslos und kann das Feld den Vertretern der verschiedenen Moralen und den Pragmatikern zur Auseinandersetzung überlassen.

Anders ausgedrückt: wenn Ethik sowohl eine Wirklichkeitswissenschaft, nämlich Wissenschaft *vom* Menschen und seinem Handeln, als auch eine normative Wissenschaft, und insofern Wissenschaft *für* den Menschen und sein Handeln, sein will, so muß sie zeigen, daß im Bereich dieses Menschen und damit im Bereich des der wissenschaftlichen Reflexion Zugänglichen nicht nur das Faktische (das »Sein«), sondern auch das Gesolltsein bzw. das Nichtgesolltsein bestimmter Handlungen »wirklich« ist. Dabei darf sie aber bei der Frage nach der Gültigkeit des Gesolltseins bzw. des Nichtgesolltseins menschlicher Handlungen nun nicht auf eine der wissenschaftlichen Reflexion als solcher unzugängliche, nämlich rein private, emotionale oder religiös-transzendente Instanz zurückgreifen; denn dann könnte sie ja nur wieder das faktische Verhalten in seiner bloßen Faktizität, nicht aber sein wirkliches Gesolltsein bzw. Nichtgesolltsein und damit seine sittliche Relevanz beurteilen.

Ethik als philosophische Wissenschaft wird daher nur dann möglich sein, wenn sich zeigen läßt, daß Sein und Sollen im Bereich des Menschlichen nicht zwei gleichsam heterogene Qualitäten sind, die auf radikal verschiedenen Ebenen liegen und von denen nur die eine, das »Sein«, nämlich das bloß Faktische, der wissenschaftlichen Reflexion zugänglich ist; daß vielmehr jedes faktische Verhalten, also das scheinbar bloße »Sein«, wenn es wirklich umfassend begriffen werden soll, nur als ein gesolltes bzw. nichtgesolltes Sein begriffen

sehen, daß die Argumentation Apels noch nicht hinreicht. Erst wenn die umfassende Grundnorm nicht nur als technologische, sondern zugleich als Sollensnorm aufgewiesen ist, und gewiß möglichst am »Faktum der Vernunft« selber, dann kann u. E. in der Tat gefolgert werden, daß auch die weitere Bejahung dieser Grundnorm und die willentliche Akzeptierung ihrer Implikationen verpflichtend ist, daß also Bejahung oder Nichtbejahung zu sittlich gut oder sittlich böse qualifizierten. So sehr wir vielem in Apels Ausführungen, insbesondere seiner Diskussion positivistischer Positionen, zustimmen möchten, so scheint uns doch noch der entscheidende Schritt zu fehlen, der zum Ziel seiner Überlegungen, der Begründung von Ethik, zu führen vermöchte.

⁷⁾ Vgl. A. Pieper, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973.

werden kann, weil es ohne das Moment des Dynamischen und Kategorischen eines Sollens gar nicht gedacht werden kann. Ist diese Überlegung aber richtig, so ist auch der bekannte Einwand von D. Hume, nach dem sich aus Seinsätzen nie Sollenssätze ableiten lassen, hier nicht mehr stichhaltig. Denn nicht darum geht es, angeblich rein faktisches Verhalten (»Sein«) zusätzlich und willkürlich, gleichsam ohne Fundament in re, als ein gesolltes bzw. nichtgesolltes zu behaupten, sondern darum, das in Wirklichkeit komplexe menschliche Sein und Verhalten, in dem beides, Sein und Sollen bzw. Nichtsollen, untrennbar voneinander wirklich sind, auf einen adäquaten und nicht abstrahierend-verfälschenden, nämlich nur noch das Moment des Faktischen artikulierenden Begriff zu bringen⁸⁾, so daß auf diese Weise auch die in der Wirklichkeit des menschlichen Seins und Handelns selber bereits vorgegebene Normativität bewußt gemacht wird.

II. Das Phänomen des Lebendigen und seiner »dynamis«

1. Der Aufweis, um den es hier geht, muß sich nach dem zuvor Gesagten an der Wirklichkeit des Menschen selber ablesen lassen; er darf nicht erst nachträglich an irgendwelche Phänomene herangetragen oder aus ihnen willkürlich abgeleitet werden. Diese Wirklichkeit aber muß eine derart ursprüngliche und allgemeine und doch zugleich konkrete sein, daß auch das in oder an ihr aufzudeckende Sollen sich als ein Sollen von allgemeiner, allumfassender und doch zugleich konkreter und alles Weitere begründender Geltung und Normativität erweisen läßt.

Als ein solches Phänomen stellt sich das Leben dar; näher das Phänomen des menschlichen Lebens, zuhöchst als geistig-personales Leben

⁸⁾ Zu diesem erkenntnistheoretischen Problem vgl. mein Buch: Der verständige Umgang mit der Welt. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft, Amsterdam 1974, bes. 337ff. Zu überlegen wäre weiterhin, worauf mich H. J. Werner im Gespräch hinwies, ob sich nicht schon sprachanalytisch zeigen ließe, daß der Unterscheidung von präskriptiven und deskriptiven Sätzen eine ursprüngliche Einheit zugrunde liegt, welche bis in den Vollzug der grammatikalisch-logischen Struktur kategorialer Einzelsätze hinein wirksam ist und sich hier auch nachweisen läßt.

verstanden. Leben ist ein vorgegebenes Phänomen, ein Faktum, das wir hinnehmen müssen, das wir in mannigfacher Weise beeinflussen können, hinter dessen Ursprünglichkeit und Eigenart wir aber nicht zurückkönnen, das im Gegenteil allem Tun und Verfügen vorausliegt und im Tun und Verfügen selber als Möglichkeitsbedingung und Bedingungsmöglichkeit immer schon in Anspruch genommen wird.

Leben ist auch nicht hergestellt oder irgendwie von uns selber gemacht. Selbst wenn es gelingen sollte, mit Hilfe technischer Manipulation »Leben zu erzeugen«, so würde es sich doch nicht um ein Schaffen von Leben bzw. von Lebendigem handeln, sondern um die Herstellung der Bedingungen, unter denen gemäß unserer naturwissenschaftlichen Kenntnis jenes Phänomen des Lebens, des Lebendigwerdens auftritt. Ein solches technisches »Herstellen« wäre nicht ein »Beleben«, sondern ein Ausnützen des das Phänomen des Lebens und seine materiellen Bedingungen schon vorausgesetzt und begriffen habenden Wissens um das »wenn, . . . dann«: nämlich wenn die und die Bedingungen verwirklicht sind, dann kommt es zu jener spontanen Selbstbewegung, die wir Leben nennen. Dies trifft für das »primitive« Leben etwa von Viren ebenso zu wie für das kompliziertere Leben, welches wir als menschliches Leben bezeichnen, zu dem dann schließlich auch das sogenannte geistige Bewußtsein mit allen seinen Möglichkeiten des Wissens und Wollens gehört. Für das Phänomen des Lebens gilt letztlich das gleiche, was für das Phänomen des Daseins überhaupt zutrifft, daß es ein vorgegebenes Faktum ist, welches als solches nicht auf irgendwelche innerweltlichen Ursachenkonstellationen zurückgeführt (im Sinne von reduziert und begrifflich aufgelöst) werden kann, da auch solche Ursächlichkeiten selber das zu Verursachende, nämlich das Sein bzw. das Leben, bereits voraussetzen, nicht aber selber im eigentlichen Sinn geben oder machen können.

2. Leben, und zumal bewußt gesteuertes, menschliches Leben, ist aber nun nicht nur irgendwie eine diffuse Lebendigkeit schlechthin, sondern vollzieht sich *auch* in einzelnen Akten. Dabei ist die Grenze von Lebendigsein und einzelnen, vielleicht sogar bewußten Lebensakten gar nicht immer genau bestimmbar. Wir können aber wiederum das Phänomen sozusagen von den beiden Polen her betrachten; und da zeigt sich eben am Lebendigen, daß es überhaupt lebt und daß es

sein Lebendigkeit in bestimmten, zeitlich disparaten Vollzügen aktualisiert. Dabei ist das »Leben-überhaupt« nicht etwa lediglich eine Abstraktion. Der Begriff »Leben-überhaupt« oder Lebendigkeit trifft vielmehr insofern das Phänomen des Lebendigen, als es ja jeweils *ein* lebendiges Seiendes ist, welches lebt, und zwar als Ganzes lebt, und welches dennoch nicht einfach in seine einzelnen unterscheidbaren Lebensvollzüge hinein aufgeht; welches auch nicht einfach nur die Summe dieser einzelnen, an sich diskontinuierlichen Lebensvollzüge ist, sondern diese gerade als ein Ganzes aus sich entläßt und als seine zu sich einbehält. Das Lebendigkeit-überhaupt ist gewissermaßen die umfassendere Lebendigkeit, welche die einzelnen Lebensäußerungen des Lebendigen ermöglicht, sich in ihnen auswirkt, sie aber zugleich als Äußerungen seines Lebendigkeit, mit dem es selber in ihnen engagiert ist, an sich hält. Konkret: ich lebe und tue dies und jenes; und doch wird kein Mensch sagen, daß sich mein Leben lediglich in diesem oder jenem jeweiligen Tun erschöpft. Das Leben als solches ist mehr als der einzelne Akt; und doch ist dieses Mehr nicht so zu verstehen, als ob es ein anderes als mein eigenes Leben wäre, etwas, was zu den einzelnen Lebensvollzügen nur äußerlich hinzuträte oder danebenstünde. Vielmehr ist dieses Ganze des Lebendigkeit überhaupt qualitativ, nicht quantitativ mehr als die Summe seiner Teile. Eine lediglich quantitative Auffassung vermag die Einheit und Geschlossenheit und damit die Eigenart des Lebendigkeit gar nicht zu erfassen, und läßt gerade übersehen, daß es im jeweilig Lebendigen selber eine innere Differenz von Lebendigkeit-überhaupt und je konkretem Lebensvollzug gibt, ohne daß diese Differenz die Einheit des Ganzen aufheben würde.

Das Gemeinte läßt sich auch an der Erfahrung des Psychischen erläutern, nämlich am Verhältnis des Ichs zu seinen verschiedenen Akten. Allerdings erschöpft sich das Phänomen noch nicht mit diesem psychischen Sachverhalt, wengleich es hier eine gewisse Illustrierung erfährt. Es ist nämlich keineswegs so, daß das psychische »Ich« schon das Ganze wäre. Auch die Ich- und Personenerfahrung umfaßt noch nicht das Leben-überhaupt des Menschen im ganzen. Ja, es ist dem Menschen gerade nicht möglich, sein ganzes Lebendigkeit sozusagen vor sich zu bringen und ichbewußt zu machen oder sonstwie einzu-

holen. Das selbstbewußte Ich ist, nach dem bekannten Bild, gerade nur die Spitze des Eisberges. Dennoch ist nicht nur die Spitze lebendig, sondern das Ganze ist ein Lebendiges – lebt. Und von diesem Leben überhaupt lebt auch die Spitze und sind schließlich auch ihre bewußten und gewollten Akte lebendig. Von ihm erhalten sie ihre Kraft. Das psychische Ich ist gleichsam nur ein Sammel- und Verdichtungspunkt, an dem dieses Lebendigsein sich auch bewußt als ein einheitlich Ganzes zur Geltung bringt. Nicht aber ist es selber schon der Ursprung und die Quelle des Lebendigseins als solchen⁹⁾.

Wenn das Phänomen des Lebens sich in der Differenz von Lebendigsein überhaupt einerseits und jeweiligen aktuellen Lebensvollzügen andererseits darstellt, so ist dies offenbar in einer inneren Komplexität begründet, deren Eigenart wir lediglich auf den Begriff bringen können. Zu dieser irreduziblen Komplexität gehört auch, daß der Einzelakt zwar aus dem Lebendigsein überhaupt gespeist wird, aber seinerseits, indem er das eigene Lebendigsein mit dem Sein anderer Seiender vermittelt und darin auch von ihnen geprägt wird, wiederum das Ganze des eigenen Lebens prägt; dies jedoch gerade nicht in dem Sinne, daß dabei die Eigenheit des Lebendigseins an sich aufgegeben

⁹⁾ Natürlich könnte man dieses Phänomen nun weiter daraufhin befragen, woher denn das Leben überhaupt kommt. Diese Frage ist nicht schon dadurch zu erledigen, daß gesagt wird, Leben sei eben spontane Selbstmächtigkeit usw. Denn diese wäre lediglich eine begriffliche, bewußt die Frage blockieren wollende Definition, die nicht den eigentlichen Sachverhalt erklärt, daß dieses Phänomen von Spontaneität trotz und in aller Eigenmächtigkeit doch auch begrenzt ist und daher eben fragwürdig ist. Allerdings wäre eine solche Frage nach dem Warum und Woher des Lebendigseins keine phänomenologische Frage mehr, sondern eine über das Phänomen hinauszielende Frage der Metaphysik. Als solche kann und darf sie gestellt werden, wenn es um eine volle theoretische Bewältigung des Phänomens des Lebens auch im Hinblick auf sein Warum und Woher geht. (Hierzu s. mein Buch: *Zeit und Existenz, Grundzüge der Metaphysik und Ethik*, Kevelaer 1972.) Im vorliegenden Zusammenhang handelt es sich dagegen nur darum, das Phänomen als solches zu sehen und zu fragen, ob sich an ihm selber eine Struktur aufweisen läßt, die als solche für die Frage nach der Möglichkeit einer Ethik Relevanz besitzt. Die Frage nach einem weiteren Ursprung oder Urheber des Lebens ist für die ethische Norm als solche dann nicht mehr wichtig. Denn gleich wen oder was man als Urheber oder Geber des Lebens ansieht, wichtig ist in unserem Zusammenhang nur, was als Norm am Phänomen des Lebens selber abzulesen ist, denn nur darin und insoweit hätte sich ja auch der Wille eines solchen Urhebers des Lebens (wenn es ihn gibt) als für uns maßgebend manifestiert.

würde und es nur noch als summarischer Schnittpunkt und Ergebnis äußerer Einwirkungen angesehen werden müßte. Der jeweilige aktuelle Lebensvollzug bleibt vielmehr – in aller Beeinflussung und Prägung durch Äußeres – im eigentlichen Sinne des Wortes »Ergebnis« des *ursprünglichen* Lebendigseins des Seienden. Er ist sozusagen ein »Eigenprodukt«, ohne daß aber der »Produzent« einfach in sein Produkt hinein aufginge und nun selber direkt faßbar würde. Das Lebendigsein überhaupt bleibt vielmehr die Bedingungsmöglichkeit und Möglichkeitsbedingung jedes konkreten Lebensvollzuges. Es ist der transzendente – nicht transzendente – Ursprung im Dasein selber, welches als das Ganze sowohl das eine wie das andere umfaßt, d. h. sowohl überhaupt lebt, wie auch dieses und jenes kategorial Faßbare hervorbringt bzw. ermöglichend trägt. Der entspringen lassende und tragende Grund, der in Differenz zum jeweiligen Akt steht und bleibt, ist also Grund und Ursprung im Dasein, nicht einfach der oder die Akte selber. Das Dasein als lebendiges ist ein innerlich dynamischer Prozeß, der sich in der dem Dasein selber immanenten Differenz von vorgegebenem bzw. vorgebendem Ursprung einerseits und jeweilig entspringendem Aktvollzug andererseits vollzieht, ohne daß diese Differenz zu einer Auflösung des lebendigen Daseins führen würde.

3. Diesen Prozeß oder Vorgang des Lebendigseins gilt es nun hinsichtlich des menschlichen Daseins noch näher zu charakterisieren, und zwar bezüglich der Eigenart des menschlichen Existenzvollzuges, der in mehr oder weniger bewußtem und reflexem Wollen besteht. Dabei kommt es hier nicht so sehr auf das Mehr oder Weniger an Bewußtheit an, sondern nur auf die Tatsache, daß der Mensch überhaupt willentliche Akte setzen kann und setzt. Solche Akte sind immer nur als je einzelne, kategorial faßbare Akte möglich, die sich auf Bestimmtes richten, die auf Objekte ausgreifen: Ich will dies oder jenes. Dagegen kann der Mensch nicht sich selber wollen; er kann nur etwas als er selber wollen. Erst in einer sehr abgeleiteten Weise, die bereits das Geschäft bewußter Reflexion voraussetzt, kann davon die Rede sein, daß ein Mensch sich selber wolle: etwa wenn ich mich in einer bestimmten Situation entschieße, mein Schicksal anzunehmen, mich nicht umzubringen; oder wenn »ich etwas aus meinem Leben machen«

will. In all diesen abgeleiteten Willensvollzügen ist aber das Gegeben-sein des Lebens-überhaupt und seine Kraft bereits vorausgesetzt und in Anspruch genommen. Es kann als solches nicht eingeholt werden, weil es immer schon vorgängig ist. Kein Mensch hat in aller Ursprünglichkeit sein eigenes Dasein gewollt, auch wenn er es nachträglich noch so sehr bejaht.

Im kategorialen Wollen des Menschen legt sich nun, wie gesagt, das aus, was wir das »Leben-überhaupt« genannt haben. Das Leben-überhaupt ermöglicht das jeweilige Wollen, behält aber die einzelnen Willensakte auch ein in der bleibenden Einheit des lebendigen Daseins. Andererseits verfügt dieses »Leben-überhaupt« nicht schon jeden kategorialen Willensakt als solchen. Es verfügt nicht schlechthin alles schon »im Voraus«, sondern es ist als entspringen lassendes selber offen und unbestimmt genug, daß es im Kategorialen zu je neuen und freien Willensakten kommen kann. So wenig das Leben-überhaupt in diesen einzelnen Willensakten aufgeht, so wenig sind umgekehrt diese einzelnen Willensakte einfach auf das Lebendigsein-überhaupt zu reduzieren. Der transzendente Ursprung verfügt nicht einfach immer schon das Ganze oder über das Ganze in jeder Hinsicht, sondern er fügt, daß der Einzelakt in mehr oder weniger großer Ausdrücklichkeit und Bewußtheit (= Wollen) vollzogen werden kann und so auf *seine* Weise zum Leben des Ganzen und seiner Prägung beiträgt. Konkret: bevor und indem ich etwas Konkretes will, muß ich leben, so daß mein Handeln und Wollen nicht einfach nur aus mir selber kommt, wenn dieses »aus mir selber« nur das psychische Ich meint, sondern nur insofern aus mir selber, als dieses »Ich-selber« das Ganze meines lebendigen Daseins bedeuten soll: das Ganze, über welches ich als solches gar nicht verfügen kann, weil ich nur über Konkretes und Einzelnes verfügen kann; das Ganze, welches vielmehr mich in mein konkretes Wollen und Verfügenkönnen hinein fügt, so daß ich nun dank dieser Differenz in der Tat als ich selber etwas wollen und verfügen kann¹⁰⁾.

¹⁰⁾ Dabei sind das kategoriale Wollen einerseits und das Leben überhaupt andererseits nicht etwa als zwei getrennte Weisen des Daseinsvollzuges zu betrachten. Dies wäre ein Mißverständnis, in dem die angesichts der Komplexität des Phänomens notwendige begriffliche Unterscheidung überzogen und ihre in abstracto getrennt

4. Angesichts der Dynamik und »Ursprünglichkeit« des »Lebens überhaupt« auf die konkreten Lebensvollzüge im einzelnen Wollen und Handeln hin läßt sich hier von einer gewissen Teleologie des Lebendigseins sprechen, insofern dieses sich in die Einzelakte des Daseins hinein vermittelt und dadurch selber konkrete Gestalt gewinnt, aber als Einheitsprinzip nicht in ihnen aufgeht oder auseinanderfällt; lebendig wirksam ist es um des eigenen Weiterlebens des Ganzen willen. Das heißt, das Lebendigsein als solches tendiert prinzipiell (wiewohl freilich in je verschieden starker Intensität) auf ausdrückliche Entfaltung und Erhaltung, die es in den einzelnen Akten erreicht. Dabei hat es das konkrete Tun und Wollen nicht schon bis ins einzelne ausprogrammiert und determiniert, steht aber diesem doch nicht lediglich gleichgültig-neutral »gegenüber«, indem es etwa jenes lediglich zu sich selber freisetzt und es seiner Beliebigkeit und Willkür überlassen würde. In aller Offenheit und kategorialen Unbestimmtheit, in der es dem konkreten Wollen und Tun gerade seine Freiheit gibt, ist das Lebendigsein überhaupt doch kein ungerichtetes Prinzip, dem Beliebige gleichgültig entspringen würde. Zwar haben die einzelnen Akte und Vollzüge ihre eigene Funktion und Bedeutung und können darin nicht ersetzt werden; und der Mensch kann sich in der Tat dank dieser relativen Eigenständigkeit und Eigenheit seines Tuns und Wollens im Extremfall sogar gegen das Leben überhaupt stellen. Aber darin, daß in einer solchen Entscheidung und in einem solchen Handeln gegen den eigenen Ursprung dieser nochmals in Anspruch genommen werden muß (weil auch eine solche Entscheidung noch Leben braucht), und darin, daß es sich dabei nur um einen einzelnen kategorialen Verfügungsakt handelt, nicht aber um eine Weise des Lebens, die ständig durchgehalten werden könnte, erweist sich, daß

artikulierten Aspekte nun wie je eigene Seiende oder wie Regionen innerhalb des einen Seienden betrachtet würden. In der Wirklichkeit des lebendigen Daseins stellen dagegen das Ganze des Lebens überhaupt, also das transzendente Lebendigsein an sich, und das konkrete Tun und Wollen eine wenngleich differenziert bleibende Einheit dar. Vom Leben überhaupt kann ja nur sinnvoll gesprochen werden im ständigen Hinblick auf die konkreten Vollzüge, in die hinein es sich aktualisiert. »Transzendental« und »kategorial« sind notwendige, einander bedingende Gegenbegriffe, mit deren Hilfe zusammen erst das Phänomen des lebendigen Daseins erfaßt werden kann.

das Leben-überhaupt den Einzelakten gegenüber ein grundsätzliches »positives« Übergewicht hat, daß es eine in sich positive Instanz ist, die daher als solche nicht schon in sich innerlich widersprüchlich sein kann. Denn wäre diese Widersprüchlichkeit bereits ursprünglich im Lebendigsein-überhaupt angelegt, dann wäre es nicht einzusehen, wieso es erst zu lebendigem Dasein kommen konnte und dieses Leben doch offenbar (zumindest eine Zeitlang) weiterleben will und sich nicht immer schon in seiner eigenen Widersprüchlichkeit verzehrt und in seine eigene Widersprüchlichkeit hinein aufgehoben und damit zu leben aufgehört hätte. Anders ausgedrückt: trüge das positive Ja des Lebens-überhaupt bereits das Nein als prinzipiell gleichwertiges in sich, so wäre unerklärlich, wieso es auch nur einen Augenblick lang zur Existenz lebendigen Daseins kommen könnte. Wenn Ja und Nein gleichberechtigt wären, wenn also das Lebendigsein überhaupt in sich widersprüchlich wäre, würde die zumindest faktische Kraft des Lebenswollens irrational, uneinsichtig, und ebenso das zumindest faktisch nachweisbare Übergewicht des Lebendigseins-überhaupt, das sich auch noch im radikalen Widerspruch zu ihm seine faktische Wirksamkeit bestätigen lassen muß. Kurz: da grundsätzlich innerlich Widersprüchliches nicht »existenzfähig« ist – wie sich schließlich im Selbstmord zeigt –, in Wirklichkeit aber lebendiges Dasein existiert und wir vom Wirklichen und nicht vom letztlich gar nicht konsequent Denkbaren ausgehen müssen, weil wir ja dieses Wirkliche und nichts anderes begreifen wollen, müssen wir auch sagen, daß das Lebendigsein überhaupt in seiner faktischen Wirksamkeit und vor dem kategorial möglichen Widerspruch zu ihm eine an sich eindeutig positive Größe gegenüber dem einzelnen Tun und Wollen ist und diese Positivität durch das von ihm ermöglichte und freie Handeln auch im konkreten Daseinsvollzug »durchzusetzen« tendiert; daß es also dem konkreten Handeln gegenüber nicht gleichgültig sein kann, weil dann letztlich doch das kategoriale Nein (das möglich bleibt) dem faktisch wirk-samen Ja des Lebens-überhaupt gegenüber gleichgültig würde¹¹⁾.

¹¹⁾ Dabei ist natürlich nur die Faktizität des Lebendigseins überhaupt vorausgesetzt. Nicht soll behauptet werden, daß überhaupt Lebendiges sein müsse; das wäre unbeweisbar, ja wohl auch widerlegbar (es gab einmal eine Zeit ohne Leben auf der Erde). Gesagt werden kann und soll nur: wenn Leben und näherhin mensch-

Die Möglichkeit des Widerspruchs gegen das Leben überhaupt ist damit nicht bestritten. Aber ein solcher Widerspruch kann nur der eines einzelnen, kategorialen Handelns sein (und es wird wohl zumeist ein Nein nicht zum Leben überhaupt, sondern zu einer bestimmten, wiederum kategorialen Lebensweise sein!). Nicht macht das Freisetzen auch zu dieser Möglichkeit das Freisetzende selber widersprüchlich; wiewohl in der Verwirklichung dieser Möglichkeit das lebendige Dasein des Menschen in seiner Ganzheit, nämlich in seiner Komplexität von Lebendigkeit überhaupt und individuellem Handeln und Wollen, dann doch immerhin so »widersprüchlich« wird, daß es nicht mehr existenzfähig bleibt.

5. Die dynamische Differenz zwischen entspringen lassendem Ursprung einerseits und kategorialem, zumeist vom psychischen Ich geführtem Wollen andererseits im lebendigen Dasein ist schließlich noch im Hinblick auf unsere Frage nach der Möglichkeit von Ethik bzw. nach einem ethischen Grundprinzip auf den Begriff zu bringen. Und zwar kommt es gerade auf eine diese Differenz artikulierende Begrifflichkeit an, die auch der genannten phänomenalen Erfahrung des Lebendigkeit entspricht. Nicht angemessen scheint es daher, dieses »Leben-überhaupt«, also die dynamische, die Einzelakte aus sich entspringen lassende, lebendige Einheit ebenfalls als ein Wollen zu beschreiben – etwa deshalb, weil der ihm entspringende kategoriale Vollzug (wenigstens oft) Wollenscharakter hat. Gerade angesichts der Eigenart des kategorialen Wollens (bewußtes Entscheiden von etwas) würde damit das Differenzverhältnis begrifflich überspielt und das Dynamische, Unverfügbare, aber selber Führende und Belebende dieses ursprünglichen Ganzen des Lebendigkeit-überhaupt verdeckt. Es könnte gar der Eindruck provoziert werden, auch dieses Lebendigkeit-überhaupt sei als solches Ergebnis eines menschlichen – oder irgendwie

liches Leben gegeben ist, dann in der Weise, daß dieses lebendige Dasein sich immer nur in der und aus der Differenz von ursprünglichem, entspringen lassendem und aufgebendem Leben überhaupt und konkretem Lebens- und Wollensvollzug abspielen kann, wobei das erstere in einer dynamischen Priorität wirksam ist. Es ist also hier nicht von einem notwendigen, absoluten Leben die Rede, sondern von faktischem menschlichen Leben, in dem das faktische Lebendigkeit dem Einzeltun und Einzelwollen gegenüber eine positive »Normativität« ausübt, solange nur dieses Lebendigkeit überhaupt wirksam ist.

eines übermenschlichen – bewußten Wollens. Von einem dem psychischen Ich entsprechenden Über-Ich oder dergleichen, also von einem sozusagen auf dem Grunde des Daseins nochmals vorliegenden bewußten Subjekt alles Lebendigeins kann aber ernsthaft nicht die Rede sein. Das Lebendigein-überhaupt ist als solches durchaus »anonym«, auch wenn es das Lebendigein von bestimmten Seienden ist und nicht als eine allgemeine, diffuse kosmische Vitalität aufgefaßt werden kann (was eine ebenso haltlose Spekulation ist, der keine Erfahrung korrespondiert). Im Hinblick auf die Eigenart des von diesem Lebendigein-überhaupt gespeisten Wollens des Menschen und wegen der dynamischen Priorität dieses Lebendigeins gegenüber dem einzelnen Wollen läßt es sich aber wohl treffend als ein Sollen begreifen: nicht als ein Sollen irgendeiner, wiederum konkret-kategorialen Befehlsinstanz, die außerhalb des Menschen oder neben seinem psychischen Ich stünde, sondern als ein dem lebendigen menschlichen Dasein als solchem immanentes, aber grundsätzlich unverfügbares Sollen; nämlich als ein Sollen zum konkreten Leben und Wollen hin. Ein Sollen, das wohl auch jeweils verschieden mächtig wirksam sein kann, das aber immer in jener entscheidenden Differenz zu jedem kategorialen Einzelwollen und einzelnen Lebensvollzug steht, die das Lebendigein-überhaupt als der transzendente Grund und Ursprung zum konkreten So-oder-so-Leben einhält. Dem entspricht auch, daß zwar ein Wollen von einem psychischen Subjekt ausgeht: »Ich will«, dagegen ein Sollen sich zwar an ein psychisches Subjekt richtet, nicht aber, um wirksam zu sein, von einem selber empirisch erfahrbaren Subjekt ausgegangen sein muß. Das Lebendigein als solches, die lebendige Einheit des Ganzen ist kein psychisches Subjekt!

Gerade weil der Mensch sich das Leben überhaupt nicht aussuchen kann, und weil er auch – entgegen manchen verbalen Versicherungen existentialistischer Philosophie – nie über das Ganze seines Seins und und Lebendigeins verfügen kann, dieses Dasein und Lebendigein überhaupt vielmehr sein Geschick ist und bleibt, ihm also ständig als Daseindem zugleich aufgegeben ist und zu kategorialem Wollen und Handeln drängt, deshalb läßt sich dieses Lebendigein überhaupt in seiner Differenz und Relation zum konkreten Wollen als ein Sollen begreifen. Als ein Sollen freilich, das das Wollen ermög-

licht und aufgibt, ohne es immer schon total ausprogrammiert und determiniert zu haben und es in seiner Eigenständigkeit und Freiheit eigentlich überflüssig zu machen. Andererseits ist das Sollen doch nicht ein schlechthin unbestimmtes und leeres, sondern es richtet sich, wie oben gezeigt, gerade als ein das konkrete Leben ermöglichendes und die Kraft hierzu gebendes an das Wollen und terminiert, ohne in ihm aufzugehen, so in ihm, daß es sich hier in seiner grundsätzlichen Positivität zum Leben hin auswirkt.

6. Es scheint nun, daß mit der Dynamik des »Lebens-überhaupt«, des Lebendigseins als transzendentaler Einheit des Daseins auch ein ethisch relevantes Grundprinzip aufgedeckt ist, bzw. daß dieses Phänomen als ethisch relevant zu interpretieren ist, wenn anders es ja auch und gerade in der Ethik um »Lebensfragen« geht. Denn erstens ist das Leben-überhaupt dem einzelnen Handeln gegenüber eine umgreifendere Instanz; zweitens ermöglicht und fordert es das einzelne freie Wollen und Handeln kraft seiner *dynamischen* Wirksamkeit; drittens bringt es als dieses Lebendigsein und in seiner ermöglichenden und aufgebenden dynamischen Ursprünglichkeit dem einzelnen Handeln gegenüber – auf das es ja insofern »angewiesen« ist, als es nicht »als« Lebendigsein-überhaupt schon wirklich ist (dies wäre eine Hypostasierung eines Abstraktums), sondern immer nur wirkt als das Lebendigsein dieses oder jenes konkreten Seienden und seiner Lebensvollzüge – bestimmte Normen mit, die zwar in ihrer transzendentalen Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht übersprungen werden können und insofern auch noch nicht als *sittlich* relevant angesehen werden können, die aber, insofern sie erst noch der weiteren, bewußten und freien Ausgestaltung und Annahme, der Realisierung im konkreten menschlichen Handeln bedürfen und darin auch mißachtet werden können, als solche in der Tat von sittlicher Relevanz sind.

Es ist also genau zu unterscheiden zwischen jener Normativität, Struktur oder Gesetzmäßigkeit, die mit dem Lebendigsein-überhaupt schon notwendig gesetzt und in Anspruch genommen wird (man könnte sagen: der phänomenologisch-ontologischen Struktur, von welcher der Bezug auf das weitere freie Wollen und Handeln noch abgeblendet ist), und der Applizierung und Anerkennung und bewußten Konkretisierung jener grundsätzlichen, normativen Lebendigkeit

überhaupt im einzelnen Handeln. Das einzelne Handeln und Wollen ist ja mehr als eine bloße gleichförmige »Verlängerung« jener Grunddynamik und seiner Struktur; es hat seine eigene Art und Bedeutung als konkretes, freies und individuelles Tun. Weil aber die Grunddynamik auf eben dieses Handeln und Wollen hin tendiert und es allererst ermöglicht und trägt, deshalb ist ihr allgemeiner Sollensanspruch (im vorstehend dargelegten Sinne), der vom Handeln immer und unumgänglich in Anspruch genommen wird, *darüber hinaus* auch in die adäquate, konkrete Ausdrucksgestalt des individuellen, freien Handelns und Wollens zu bringen. Das Wollen soll auf seine freie Weise dem Sollen, also dem Lebendigsein-überhaupt entsprechen und es in sein freies, bewußtes Tun umsetzen, es aktualisieren und so anerkennen.

Es geht also um mehr als um eine bloß implizite Realisierung und Anerkennung der Ursprungsnorm. Eine solche »implizite Anerkennung« ist nicht eigentlich Anerkennung als freier, sittlich qualifizierender Akt, sondern lediglich notwendige, unumgängliche Inanspruchnahme von strukturellen Voraussetzungen, die immer schon geschieht, wenn überhaupt etwas geschieht. Die sittlich relevante bzw. sittlich qualifizierende Anerkennung kann dagegen nur auf der Ebene des je neuen, freien und verantwortlichen kategorialen Handelns und Wollens als solchen liegen; und zwar in der Entsprechung und Übereinstimmung (was nicht Identität ist!) dieses konkreten Handelns und Wollens bzw. seiner frei gesetzten Ausdrucksgestalt mit den an sich notwendigen Strukturen von Lebendigsein überhaupt – welches Lebendigsein überhaupt mit seiner Normativität eben, wie oben dargelegt, nicht in den Einzelakten und seinen frei gesetzten »Normen« aufgeht und auch nicht umgekehrt nur eine Abstraktion aus diesen Einzelakten und ihren bloß faktischen »Normen« ist, sondern in ursprünglicher, entspringen lassender Differenz zu diesen wirksam ist und bleibt.

III. Konkretisierung der Grundnorm

1. Welches ist oder sind nun aber die Norm oder die Normen, die von der »Instanz« des Lebendigseins überhaupt dem je konkreten

Handeln und Wollen vor- und aufgegeben sind und ihm als Maß seiner Freiheit dienen sollen? Hierzu müssen wir natürlich wieder das Phänomen des Lebendigseins überhaupt betrachten und fragen, ob sich über seine vorstehend dargelegte Positivität zum Dasein und Weiterleben hinaus noch Weiteres an ihm ablesen läßt, was zu dieser Positivität hinzugehört und somit ebenfalls einen Sollensanspruch gegenüber dem einzelnen Handeln und Wollen darstellt. Nur auf das Lebensollen allein als normativ abzustellen, würde ja wohl nicht weit führen. Eine solche nähere Spezifizierung der positiven Grunddynamik zum lebendigen Existieren dürfte aber darin zu sehen sein, daß dieses Leben überhaupt nur ein endliches und begrenztes Dasein ergibt, welches in mannigfacher Hinsicht eingeengt und gebunden ist. Diese Begrenztheit zeigt sich ja vor allem in der räumlichen und zeitlichen Gebundenheit des menschlichen Daseins. Räumlich gebunden ist menschliches Dasein durch seine Leiblichkeit; zeitlich begrenzt ist es durch sein Angefangenhaben und sein jederzeitiges Sterbenkönnen. Mit dieser Begrenztheit ermöglicht und fordert das Lebendigsein überhaupt aber auch die »Pluralität« menschlichen Lebens. D. h., es gibt nicht nur einen Menschen, sondern das Leben kommt vielen Menschen und allen gleich ursprünglich als das ihrige zu. Alle Menschen sind zumindest insofern prinzipiell gleichgeartet und »gleichwesentlich«, als sie sich das Leben nicht selber gegeben haben und es ihnen auch nicht von irgendeiner innerweltlichen, empirisch faßbaren Instanz im strengen Sinne des Wortes gegeben ist (s. o. II 1); und daß es ihnen allen als räumlich und zeitlich endliches Leben gegeben ist. Zu diesem endlichen menschlichen Dasein gehört daher, daß es nicht in Isolation und absoluter Einsamkeit vollzogen werden soll, weil es anders auch gar nicht lebensfähig ist, daß also Menschen grundsätzlich aufeinander angewiesen sind und sein sollen. Dies bedeutet nun in sittlicher Hinsicht, daß jeder Mensch jeden Menschen als grundsätzlich gleichartig und daher auch gleichwertig zu betrachten hat, der ebenso gemeinschafts- und kommunikationsfähig und -bedürftig ist wie er selber; daß daher prinzipiell kein Mensch aus der lebensnotwendigen Gemeinschaft ausgeschlossen werden darf.

Daß diese menschliche Gemeinschaft dann des weiteren noch genauer Verhaltensnormen bedarf, die das Miteinanderauskommen regeln,

ist klar. Aber eben diese Verhaltensnormen, die ja in vielfacher Hinsicht geschichtlich bedingt und Setzungen menschlichen Wollens sind, hätten rein für sich gesehen keine sittliche Relevanz, können vielmehr sittliche Relevanz nur insofern haben, als sie von der genannten Grundnorm gedeckt werden bzw. zu Recht als deren konkrete, geschichtliche Gestalt angesehen werden können. D. h., daß die geschichtlichen Ethiken und Normen unter dem kritischen Maßstab der aufgewiesenen Grundnorm stehen und nur insoweit wirklich sittlich verpflichtenden Charakter haben können, als sie dieser Grundnorm zumindest nicht widersprechen. Die Verpflichtung, sich bestimmten geschichtlichen Normen und Ethiken zu unterstellen, kann ja gerade nicht an ihnen selber ausgewiesen werden, sondern ist nur durch den Rückgriff auf die oben genannte dynamische Eigenart des Lebendigeins-überhaupt zu erbringen, welches Lebendigein-überhaupt eben nicht nur irgendeinen idealen Menschen oder eine ideale, in zeitloser Harmonie lebende Gemeinschaft von Menschen, sondern das menschliche Dasein auf dieser konkreten Erde stiftet und erhält.

2. Es konnte nicht das Ziel dieser Überlegungen sein, nun im einzelnen nachzuweisen, wie konkret die normativ gesollte Gestalt menschlichen Umganges miteinander auszusehen habe; dies ist nicht die Aufgabe der ethischen Reflexion, sondern Aufgabe einer praktischen Philosophie. Der ethischen Reflexion geht es lediglich um die eine, aber entscheidende Grundfrage, ob menschliches Verhalten überhaupt als normativ verpflichtet zu begreifen ist. Die vorangegangenen Ausführungen versuchten, das Normative des menschlichen Wollens und Handelns in zweifacher Hinsicht aufzudecken. Zum einen wurde jene transzendente Normativität und Struktur aufgewiesen, die schlechterdings notwendig gilt, solange und wenn menschliches Leben überhaupt wirklich ist; und dieses, daß nämlich Leben überhaupt ist, hängt nicht von uns ab, die wir diese Norm immer schon als selber von ihr Lebende in Anspruch nehmen müssen. Das Notwendige ist als solche immer und überall gültig, es gibt keine Differenz von gut und böse her. Es ist faktisch gesollt und gemußt. Bezüglich seiner ist der Mensch gar nicht frei. Zum anderen aber ließ sich zeigen, daß das Lebendigein überhaupt gar nicht nur auf ein bloß notwendiges, »implizites Anerkennen« und Vollziehen jener formalen

Strukturen, welche die Möglichkeitsbedingungen endlicher Existenz überhaupt sind, tendiert, sondern darüber hinaus auf ausdrückliches und bewußtes menschliches Dasein aus ist. Gesollt ist das wirkliche menschliche Leben, zu dem das kategoriale Wollen und Handeln in Freiheit gehört. Das darin mit transzendentaler Notwendigkeit immer schon Verwirklichte ist nur die unbewußte Struktur, rein für sich gesehen ein ontologisches Mindestmaß, das als solches noch nicht das ganze menschliche Leben als »vita humana« ausmachen kann. Von einer bloß impliziten Inanspruchnahme der Leben überhaupt ermöglichenden Daseinsstruktur unter prinzipieller und permanenter Weigerung, diesem auch im Bereich des Subjektiv-Expliziten seinen adäquaten Ausdruck zu vermitteln, könnte der Mensch schlechterdings nicht leben; sein Dasein würde im ganzen innerlich widersprüchlich. So stellt zwar jedes menschliche Handeln und Verhalten immer schon eine mehr oder weniger ausdrückliche Verwirklichung jener *transzendentalen* Grundnorm dar, denn immer schon hat der Mensch mit seinesgleichen zu tun. Aber von eigentlich sittlicher Relevanz ist doch erst jenes bewußte Handeln und Wollen, das den *actus humanus* und nicht nur den *actus hominis* ausmacht. Es ist somit die in aller wirklichen Differenz doch ebenso wirkliche und wirksame Einheit von transzendentalen, normativen Strukturen einerseits und konkreter Gestalt des Daseins, welche sich im freien Handeln und Wollen des Menschen ergibt, andererseits, die den Menschen als ein »noch nicht festgestelltes«, noch nicht zu seiner endgültigen Form gekommenes Wesen sittlich in Anspruch nimmt und so normiert¹²⁾.

¹²⁾ Daß es dabei dann auch zu irrtümlichen, objektiv gesehen nicht adäquaten Verhaltensweisen kommen kann, ist ebenso in Rechnung zu stellen wie die umgekehrte Möglichkeit, daß jemand sich zeitweilig rein äußerlich gesehen korrekt verhält und doch keineswegs um der Anerkennung der genannten sittlichen Grundnorm willen handelt, weil er dieses sein Verhalten lediglich als ein notwendiges Mittel zu ganz anderen Zielen braucht. Die innere Komplexität der menschlichen Existenz und ihrer Psychologie macht solche Differenzen möglich, in denen das sachlich Richtige bzw. Falsche und das sittliche Wollen oder Nichtwollen nicht miteinander übereinkommen; daß also die sittliche Norm, obwohl sie befolgt wird (»in bester Absicht«), nicht ihre angemessene Verwirklichung findet – und umgekehrt.