

Willi Oelmüller

Philosophische Überlegungen zur Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns

I. DIE APORIE GEGENWÄRTIGER BEGRÜNDUNGEN

Wissenschaftsgeschichtlich und gesellschaftlich-politisch spricht heute manches für die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer neuen Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns.¹ Eine solche hätte in der modernen Welt, die sich trotz ungelöster tiefer Spannungen und Konflikte seit dem 17. und 18. Jahrhundert zunächst in und dann auch außerhalb Europas immer mehr als die eine Welt ausbildet, das zu entfalten, was die aristotelische Form der praktischen Philosophie zumindest bis zum 18. Jahrhundert in Europa geleistet hat: eine weithin anerkannte oder wenigstens allgemein diskutierte Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns. Die Aporie gegenwärtiger Begründungen zeigt sich etwa darin, daß die drei heute besonders einflußreichen philosophischen Positionen: der Marxismus (vor allem im Osten), der Personalismus und Existentialismus (vor allem in Westeuropa) und der Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften (vor allem im Westen) durch die Konfrontation mit der gegenwärtigen wissenschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Welt ihre üblichen Begründungen korrigieren müssen und daß sie dies zum Teil bereits getan haben.

Der Marxismus befindet sich – auch innerhalb der sozialistischen Gesellschaft – in einer immer größer und offensichtlicher werdenden Entzweiung nicht nur mit der gegenwärtigen Wissenschaft und Technik, der Wirtschaft, Gesellschaft und Kunst, sondern auch mit der Praxis des sittlichen und politischen Handelns des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der Staaten. Fragen der Praxis glaubte der Marxismus bisher von seiner geschichtsphilosophisch begründeten Revolutionstheorie aus beantworten zu können. Wo jedoch, wie z. B. in den Industriestaaten, die Kommunisten das Endziel der sozialistischen Revolution

nicht mehr überzeugend so formulieren können, daß dieses von den Endzielen anderer gesellschaftlicher Gruppen und Parteien wesentlich unterschieden ist und die Massen zur revolutionären Praxis bewegt, wo auch Kommunisten darüber streiten, ob man das Endziel auf demokratisch-parlamentarischem Wege oder durch eine gewaltsame Revolution erreichen soll, da leistet die marxistische Revolutionstheorie keine überzeugende Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns mehr. Wo ferner in verschärfter Weise die Frage nach dem Sinn des persönlichen Lebens, z. B. angesichts des Todes, der auch in der sozialistischen Gesellschaft fortbestehenden Übel, Leiden und Ungerechtigkeiten und der neuen Formen von «Entfremdungen», gestellt wird und wo die Frage nach dem Recht der alten und neuen sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen beantwortet werden muß, da erwartet man konkrete Antworten. Diese lassen sich nicht von den angeblich erkannten Bewegungsgesetzen der Geschichte und von der kaum noch erhofften Utopie einer klassenlosen Gesellschaft ableiten. All das zwingt den Marxismus zur Korrektur der allzu kurzschlüssigen Identifizierung von praktischer Philosophie und revolutionärer gesellschaftlicher Praxis.

Auch diejenigen philosophischen Theoreme des 20. Jahrhunderts, die man unter den Termini Personalismus und Existentialismus zusammenfassen kann, sind gezwungen, ihre üblichen Begründungen des sittlichen und politischen Handelns zu korrigieren. Diese Theoreme versuchen in verschiedener Weise eine Neubegründung des Handelns, z. B. von der «Urwahl» (*choix originel*) (Sartre) des Menschen, von unmittelbaren Ich-Du-Beziehungen, von der Intersubjektivität und vom Anderen, von neuen Werten oder vom Absurden aus.² Diese Versuche stellen zwar in vielfältiger Weise ein Korrektiv dar gegen bestimmte Wissenschaften und gesellschaftlich-politische Verhältnisse – in der Theologie z. B. gegen die Neuscholastik, bestimmte kirchliche und religiöse Institutionen und gegen den Kulturliberalismus. Die Grenze dieser philosophischen Theoreme wird heute jedoch immer deutlicher. Der Aufruf zur Umwertung aller Werte stellt für das kritische Bewußtsein eine Quadratur des Zirkels dar. Der Mensch, der sich von der platonisch-christlichen Moral und ihren Tabus befreit wähnt, verlangt einerseits nach einer neuen «Tyrannei der Werte» (Hartmann), die wie die alten Tabus so übermächtig sind, daß sie ihn unmittelbar überzeugen und verpflichten. Als kritisches Subjekt durchschaut

der Mensch heute andererseits jedoch eben diese neu gesetzten Werte als bedingte, ja zufällige Setzungen. Der Personalismus, der die Spannungen, in der der Mensch heute lebt und leben muß, zur Antithese von unmittelbaren Ich-Du-Beziehungen und Es-Welt, von Intersubjektivität und versachlichten Institutionen, von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Kultur und Zivilisation und anderen Antithesen fixiert, gibt nicht nur die theologischen und rechtsphilosophischen Voraussetzungen und Implikamente des klassischen Personbegriffs preis, er führt auch zu einer Privatisierung und bloßen Verinnerlichung des Phänomens des Sittlichen. Die für eine philosophische Grundlegung und für das sittliche und politische Handeln verhängnisvolle Antithese von bloß individueller Ethik und privater Moral einerseits und moralfreier Politik als Lehre von der Technik der Macht, ihrer Gewinnung und Bewahrung und wertfreier Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und politischen Verfassungen und Institutionen andererseits ist zumindest auf dem Boden des Personalismus und Existentialismus nicht überzeugend und wirksam kritisierbar. Auf ihrem Boden werden ferner die Probleme und Aufgaben, die durch die neue geistig-wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Wirklichkeit gestellt sind, durchweg nur negativ gedeutet.

Der Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften deuten entweder die gegenwärtige Welt im Sinne der Säkularisierungsthese³ als das Ergebnis der Säkularisierung und Emanzipation von der bisherigen religiösen, vor allem christlichen Überlieferungsgeschichte als deren Alternative, oder sie entwickeln allgemeine Definitionen vom Handeln des Menschen und von den Institutionen. Säkularisation meint ursprünglich, vor dem seit dem 19. Jahrhundert geführten Streit über die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit, über Legitimität und Illegitimität der Moderne, nichts anderes als Entzug oder Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft. Der Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften, die die Säkularisierungsthese voraussetzen, deuten das Verhältnis von Christentum und Moderne, allgemeiner von Religion und Moderne alternativ und die religiöse Überlieferungsgeschichte als bloße Herkunftsgeschichte. Sie interpretieren die jetzt noch lebendigen religiös-kirchlichen Institutionen und Lehren als Rand- und Restphänomene, die im Blick auf die Gesamtgesellschaft und ihre Zukunft nur noch eine private

und partikulare Bedeutung haben. Die empirisch, wertfrei und pragmatisch verfahrenen Wissenschaften distanzieren sich daher von der Vorgeschichte der modernen Gesellschaft und den traditionellen Begründungen sittlichen und politischen Handelns. Sie distanzieren sich aber auch von der marxistischen Revolutionstheorie und von der Ideologie der bürgerlichen Innerlichkeit und ihren Begründungen des menschlichen Handelns.

Und hierin liegt ihr Moment von Wahrheit. Der Neopositivismus geht da, wo er sich ausschließlich an einem allgemein kontrollierbaren und verifizierbaren Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriff orientiert, davon aus, daß es «keine Sätze der Ethik geben (kann). Sätze können nichts Höheres ausdrücken. ... Ethik und Ästhetik sind eins» (Wittgenstein). Diejenigen Erfahrungswissenschaften, die nicht von der Säkularisierungsthese und diesem strengen Wissenschaftsbegriff des Neopositivismus ausgehen, beschränken sich durchweg aus methodischen Gründen auf eine empirische Beschreibung oder Analyse geltender Handlungsanweisungen und Theoreme, oder sie versuchen, durch Strukturuntersuchungen, Vergleiche und Typologieverfahren Definitionen vom allgemeinen Wesen des menschlichen Handelns und der menschlichen Institutionen zu entwickeln. Die so gewonnenen Begriffe bleiben jedoch durchweg so formal und universal, daß sie zwar auf verschiedene in der Geschichte ausgebildete Lebensordnungen, ethische Systeme, Handlungsanweisungen und Institutionen anwendbar sind, daß sie jedoch zur Kritik bestimmter ungerechter gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse und zur Lösung konkreter geschichtlicher Probleme (z. B. Rassenintegration, Krieg, Hunger und Unfreiheit in der Welt) relativ unergiebig sind. Dies zwingt heute auch den Neopositivismus und die Erfahrungswissenschaften selbst zur Aufklärung ihrer oft unaufgeklärten sachlichen und geschichtlichen Voraussetzungen.

II. DER ANSATZPUNKT EINER NEUEN GRUNDLEGUNG

Was sich in der hier angedeuteten Aporie gegenwärtiger Begründungsversuche des sittlichen und politischen Handelns zeigt, wird heute in der sich realisierenden modernen Welt immer dringlicher und läßt sich so formulieren:

1. Eine Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns, die beansprucht, überzeugend oder wenigstens diskutabel zu sein, muß diesseits der seit der Aufklärung formulierten und fixierten

Alternativen von Moderne und Christentum, von Fortschritt und Bewahrung, von Revolution und Restauration, von Diesseits und Jenseits, von Autonomie und Heteronomie zumindest zwei Bedingungen erfüllen: a) Sie muß davon ausgehen, daß der Mensch als ein freies und kritisches Subjekt nur die Imperative, Handlungsanweisungen der sozialen Gruppen und sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen als verbindlich für sein sittliches und politisches Handeln aufrichtig anerkennt und anerkennen kann, denen er eine freie und begründete Zustimmung geben kann. Alle berechnete Kritik an einer falschen Subjektivierung und Privatisierung muß davon ausgehen, daß das unaufhebbare Kriterium einer jeden modernen Rechts- und Staatsverfassung darin besteht, daß sie den Menschen zum Subjekt der Freiheit, des Rechts und der Institutionen macht. Nur dies verhindert eine totale Subjektivierung des Politischen und eine totale Politisierung des Privaten – was beides am Ende die gleichen totalitären Konsequenzen hat. b) Sie muß ferner davon ausgehen, daß sich konkretes sittliches und politisches Handeln in den durch die Geschichte vermittelten Institutionen, in der kritischen Veränderung oder Umfunktionalisierung traditioneller Institutionen und in der Verwirklichung neuer Institutionen vollzieht. Der Mensch, der glaubt, sich und seine Freiheit durch einen totalen Bruch mit allen in der gegenwärtigen Welt ausgebildeten Institutionen neu begründen zu können, bleibt unbestimmt. Eine totale Kritik des Bestehenden und eine bloß utopische Hoffnung, die sich auf ganz andere gesellschaftlich-politische Zustände und auf unrealisierbare Endzwecke richtet, bleibt für das Handeln des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der Staaten folgenlos. Freiheit ist heute nur dann konkret zu verwirklichen, wenn das Subjekt einerseits in seinem Handeln die durch die Überlieferung vermittelten sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen in ihrer vernünftigen Substanz erkennt und anerkennt und wenn es andererseits neue Institutionen schafft, die den gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlich-politischen Problemen angemessen sind. Weder der Pragmatismus, der nichts verändern will, noch die utopische Hoffnungsphilosophie, die alles verändern will, überzeugen. Mittel des Handelns ohne Zwecke sind leer, Zwecke des Handelns ohne Mittel sind blind.

2. Die Spannung zwischen dem kritischen Subjekt und den gesellschaftlichen Gruppen und den bestehenden Institutionen ist also konstitutiv und

unaufhebbar für eine jede neue Grundlegung des menschlichen Handelns. Die radikale Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts und ihre gesellschaftlichen und politischen Revolutionen einerseits und die bisherigen Reaktionen gegen beide andererseits glaubten die Spannung zwischen dem freien und kritischen Subjekt und den Institutionen aufheben zu können. Sie überzeugen heute nicht mehr. Das Vermittlungsproblem zwischen dem Subjekt und den Institutionen ist heute freilich wesentlich schwieriger, als man vom 17. bis 19. Jahrhundert annahm. Wo die traditionellen sittlichen, religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen realitäts- und funktionsloser werden und im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft immer privater und partikularer werden, wo die neuen gesellschaftlichen und politischen Institutionen immer versachlichter und anonymer werden, scheint der Rückzug des Einzelnen aus dem Staat und der Gesellschaft und die Flucht ins Private und bloß Subjektive unausweichlich und verständlich. Andererseits werden eben dieses Private und die geistige und sittliche Substanz des Subjekts immer mehr durch die wachsende Funktionalisierung aller Verhaltensschemata, durch wachsende Außensteuerung und durch Manipulierung bedroht. Die Möglichkeiten des Einzelnen zur kritischen Veränderung und Verbesserung von bestehenden Verhältnissen werden immer begrenzter. Wäre das Subjekt jedoch jetzt oder in der Zukunft so manipulierbar oder so total als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse oder der unbewußten Triebkräfte bestimmbar, wie es manche Theorien glauben machen wollen, gäbe es den «posthistoric man» (Seidenberg) und die geschichtslose Gesellschaft, dann wären Überlegungen zur Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns im wörtlichen Sinne gegenstandslos. Ohne eine fruchtbare Spannung zwischen dem kritischen Subjekt, den gesellschaftlichen Gruppen und den alten und neuen Institutionen ist keine Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns mehr möglich, von der man erwarten kann, daß sie allgemein anerkannt, zumindest aber allgemein diskutiert wird.

Was eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts heute im einzelnen zu leisten vermag, läßt sich im kritischen Anschluß an Aristoteles und die bis zum 18. Jahrhundert in Europa herrschende aristotelische Tradition der praktischen Philosophie⁴ und im Anschluß an bestimmte Ergebnisse der klassischen deutschen Philosophie⁵ negativ zunächst

einmal so formulieren: Sie kann nicht beanspruchen, im Sinne einer totalen Kritik (wie z. B. von Marx, Nietzsche, Freud) für die gelebte Moral und für alle vom Einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen anerkannten Regeln des Verhaltens einen kompromittierenden Grund angeben zu können. Sie kann aber auch nicht beanspruchen, im Sinne einer am Methodenideal der modernen Wissenschaften orientierten wissenschaftlichen Deduktion für die gelebte Moral und für alle von dem Einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen anerkannten Regeln des Verhaltens aus besonderen Prinzipien (z. B. der Idee des Guten, den a priori erschaubaren Werten) oder aus einem besonderen «Vermögen» des Menschen immergültige materiale Imperative und Verbote für das Handeln rational begründen zu können.

Für Aristoteles und für Kant ist die praktische Philosophie dadurch von den theoretischen Wissenschaften unterschieden, daß sie, ausgehend von einem gelebten Ethos, d. h. von einer durch Überlieferung, Sitte und Institutionen ausgebildeten Praxis, sichtbar macht, was dem Menschen in einem bestimmten geschichtlichen Stand in seinem sittlichen und politischen Handeln als allgemein verbindlich und vernünftig einsichtig ist. Die praktische Philosophie hat die in der gelebten Praxis anerkannten allgemeinen Ziele zu formulieren, die mit den bestimmten Zielen und Zwecken des Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen nicht im Widerspruch stehen. Die praktische Philosophie formuliert nach Aristoteles und Kant diejenigen Gesetze für das sittliche und politische Handeln, die dem Menschen, der nicht «unerfahren in der Praxis des Lebens» (Aristoteles) ist, so einsichtig sind, daß er sie nicht als «heteronome» Gesetze erfährt, sondern ihnen eine freie und vernünftig begründete Zustimmung geben kann. Die praktische Philosophie kann nicht so tun, als ob sie in der Einstellung eines methodisch verfahrenen Wissenschaftlers Gesetze postulieren und deduzieren müßte. Sie kann nicht so tun, als ob sie für ein an sich moralfreies Handeln allererst ein Gesetz des Handelns stiften müßte. «Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür anschwätzen» (6, 167 Anm.).⁶

Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts hat heute eine doppelte Funktion: Sie hat 1. bestimmte besonders in der Moderne ausgebildete und übliche Begründungsversuche des sittlichen und politischen Handelns, die wegen ihrer Konsequenzen

unhaltbar und unfruchtbar sind, zu kritisieren. Sie hat 2. Imperative zu formulieren, von denen man erwarten kann, daß der Mensch als ein vernünftig und sittlich handelndes Wesen sie erkennen und anerkennen kann und daß er ihnen eine freie und vernünftig begründete Zustimmung geben kann.

1. Kritik unhaltbarer Begründungsversuche

Für eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts sind heute besonders vier in der Moderne ausgebildete und allgemein übliche Begründungen unhaltbar und unfruchtbar: a) die von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgehende Begründung, b) die von einem teleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgehende Begründung, c) die von der außermenschlichen Natur ausgehende Begründung, d) die *unmittelbar* von der Bibel oder gar von einer bestimmten Gestalt der christlichen Theologie und des religiösen und kirchlichen Lebens ausgehende Begründung.

a) Von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen gehen die schon im 17. und 18. Jahrhundert in England und Frankreich ausgebildeten ethischen Theoreme aus, die von dem Lust- und Selbsterhaltungstrieb des egoistischen Einzelnen ausgehend entwickeln, welche sozialen Verhaltensweisen und welche politischen Institutionen zur Befriedigung dieses «natürlichen» Triebes notwendig sind. In ihrer romantischen Form, z. B. bei den Moral-sense-Theoretikern (Hutcheson, Shaftesbury) und bei Feuerbach, gehen diese Theorien davon aus, daß man aus dem Glücksverlangen des Einzelnen, aus seinen «kind affections» für seine Mitmenschen, aus seiner unmittelbaren Beziehung zu den Sinnen, zum natürlichen Geschlecht und zum Du erkennen kann, was für das Handeln des Menschen gut ist. In ihren unromantischen Formen gehen diese Theorien aus vom «desire of power» (Hobbes), vom «amour propre» (Rousseau), vom «Willen zur Macht» (Nietzsche), vom Ensemble unbewußt herrschender Triebe (Freud) und von der Konstruktion einer vorstaatlichen «condition of man» als einer «condition of war of every one against every one» (Hobbes). Das einzige Ziel dieser Theoreme ist die Rechtfertigung und Stabilisierung des «natürlichen» egoistischen Lust- und Selbsterhaltungstriebes durch diejenigen sozialen Verhaltensweisen und politischen Institutionen, die die Bedingungen dafür liefern, daß der Egoismus des Einen mit dem Egoismus des Anderen ohne schlimme Folgen für den Einzelnen

und für das Ganze zusammen bestehen kann. Diese Theoreme bilden sicherlich ein nützliches Korrektiv gegen unrealistische und idealistische Vorstellungen über den Menschen und seine Gesellschaft. Ihre Grenze liegt nicht darin, daß sie deutlich machen, daß es beim Handeln des Menschen auch um individuelle Ziele und Zwecke geht, sondern darin, daß sie durch ihre «pöbelhafte Berufung» auf «angeblich widerstreitende Erfahrung» (Kant) den Blick auf die wirklichen geistigen und geschichtlichen Erfahrungen des sittlich und politisch Handelnden verstellen.

b) Die rationale Metaphysik und die rationalen Naturrechtstheorien des 18. Jahrhunderts (Wolff, Baumgarten) und bestimmte Formen der Neuscholastik glauben, von einer geschichtslosen teleologisch gedeuteten Natur des Menschen aus a priori ein System von immergültigen materialen Geboten und Verboten deduzieren zu können. Sie erheben oft sogar den Anspruch, dieses System von immergültigen Geboten und Verboten auch in einer für alle Menschen in allen Zeiten und in allen Räumen immergültige Weise aussagen zu können. Eine solche Begründung des sittlichen und politischen Handelns ist jedoch in einem doppelten Sinne abstrakt und geschichtslos. Sie kennt und anerkennt nicht die besonderen geistigen und gesellschaftlich-politischen Bedingungen, unter denen in der Moderne ein freies und kritisches Subjekt sittlich und politisch handeln muß. Eine solche Begründung des Handelns verhält sich unkritisch zu ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen. Was sie als allgemeine, immergültige Erkenntnisse formuliert, ist nicht, wie sie selbst glaubt, so ablösbar von ihrer auch durch das Christentum geprägten europäischen Überlieferungsgeschichte, daß sie auch ohne diese Überlieferungsgeschichte von allen Menschen als allgemeine und immergültige Erkenntnisse erkannt und anerkannt werden können. Hiermit ist nicht die allgemeine Verbindlichkeit von Imperativen und Verboten überhaupt bestritten, sondern nur die allgemeine Verbindlichkeit solcher Aussagen, die angeblich a priori aus dem Begriff einer geschichtslosen teleologischen Natur des Menschen deduziert sind.

c) Der Anspruch, nach dem Bruch mit der europäischen Überlieferungsgeschichte von der außermenschlichen Natur, dem Kosmos im Sinne der griechischen Interpretation oder der Natur im Sinne der modernen Naturwissenschaften, aus eine neue «der Natur gemäße» Begründung des menschlichen Handelns liefern zu können, wird, wenn auch in sehr verschiedener Weise, z. B. von

Feuerbach, Nietzsche, Löwith, von bestimmten Marxisten und bestimmten Evolutionstheoretikern erhoben. Sicherlich ist der Mensch tiefer in der Natur verwurzelt, als die klassische Metaphysik und die klassische Theologie annahmen. Sicherlich ist die Natur auch mehr als Objekt der modernen Naturwissenschaften und als Material der technischen Naturbeherrschung, was man heute oft allein sieht. Schon Aristoteles und Kant stimmen jedoch darin überein, daß man von einer wissenschaftlichen Theorie über die außermenschliche Natur aus prinzipiell nichts Begründetes über das Wesen des menschlichen Handelns, die menschliche Freiheit, das Ethos und die sittlichen und politischen Institutionen entwickeln kann. Das gilt heute in verschärfter Weise – auch gegenüber bestimmten Hypothesen der Evolutionstheoretiker. Die außermenschliche Natur ist für uns ästhetische Landschaft, Objekt der Naturwissenschaften, Material der technischen Naturbeherrschung und anderes mehr. Sie ist jedoch für uns kein Buch mehr, aus dem man bestimmte Imperative und Verbote für ein «der Natur gemäße» sittliches und politisches Handeln erkennen kann.⁷ Es besteht auch angesichts der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften kein überzeugender und zwingender Grund, den Begriff der Schöpfung preiszugeben. Wir können nach Kant in der uns begegnenden Natur «beliebige Zwecke» erkennen und von dort aus versuchen, auf die «Kunstweisheit des Welturhebers» (6, 122 Anm.) zu schließen. Wir müssen jedoch davon ausgehen, daß uns die Absicht Gottes in seinem Werk «oft ein verschlossenes Buch (ist); jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist)» (6, 131) aus seiner Schöpfung «herausvernünfteln» zu wollen.

d) Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts kann heute auch nicht *unmittelbar* von dem ausgehen, was die Bibel⁸ und die Theologie von ihren Voraussetzungen aus über das Handeln des Menschen sagt und sagen muß. Die grundsätzliche Unterscheidung von praktischer Philosophie und Religion und Theologie, die nicht mit dem Gegensatz von Philosophie und Theologie zu verwechseln ist, gehört für Aristoteles und für Kant zum Wesen der praktischen Philosophie. Gegenstand der praktischen Philosophie ist für Aristoteles die Frage, wie der Mensch durch sein Handeln gut und glücklich werden kann, nicht, «ob uns das Glück zuteil wird durch eine Gabe der Gottheit» (Eth. Nic. 1099 a). Ebenso geht Kant davon aus, daß man die

«Geschäfte» der «biblischen Theologie» und der «philosophischen Theologie» nicht «vermengen und ineinanderlaufen lassen» (7, 334) darf, obwohl für Kant die praktische Philosophie der kritischen Vernunft durchaus offenbleibt für das, was das Christentum als ein «unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur» (6, 422) lehrt. Eine praktische Philosophie kann auch nicht *unmittelbar* von der gegenwärtigen expliziten Gestalt des Christentums ausgehen. Sie kann erst recht nicht von einer rein apologetischen Theologie oder von solchen Formen des kirchlichen oder religiösen Lebens ausgehen, die sich im Sinne der Säkularisierungsthese antithetisch zur gegenwärtigen Welt verhalten. Im Gegenteil, solchen Gestalten der Theologie und des kirchlichen und religiösen Lebens gegenüber wird sie sich – auch um des Christentums und der Theologie willen – kritisch verhalten.

2. Kriterien einer neuen Grundlegung

Sittliches und politisches Handeln ist nicht mehr wie in archaischen Gesellschaften bestimmbar als rituelle Wiederholung bestimmter in den Mythen bewahrter und vermittelter Paradigmata menschlichen Handelns.⁹ Es ist auch nicht mehr zu bestimmen als Verwirklichung einer dem Einzelnen und der politischen Gemeinschaft immer schon vorgegebenen immergültigen metaphysischen Ordnung oder eines idealen Staates im Sinne Platons und bestimmter platonischer Traditionen. Ausgehend von dem, was in der gegenwärtigen Welt, in der gelebten Moral, in den allgemein anerkannten Regeln des Verhaltens gewußt und in den Institutionen, im Ethos und im Recht repräsentiert wird, kann praktische Philosophie zumindest folgende Kriterien einer neuen Grundlegung formulieren:

a) Die praktische Philosophie hat heute zunächst einmal keine für alle verbindliche oder gar verpflichtende neue Weltanschauung zu stiften, sondern die Totalitätstendenzen alter und neuer Weltanschauungen zu kritisieren. Sie kann als Philosophie so und nur so unmittelbar dazu beitragen, dem kritischen Subjekt Bedingungen für den freien Gebrauch seiner Freiheit zu schaffen. Praktische Philosophie hat heute das «Zensoramt» (Kant), im Blick auf den Endzweck und das Fernziel des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der einzelnen Staaten: das gute und gerechte Leben, die Friedensordnung, die soziale und politische Rechtsgemeinschaft, diejenigen konkreten Mittel zu erörtern, die in bestimmten Situationen

und unter bestimmten gesellschaftlichen, politischen und nationalen Bindungen zur Verwirklichung des Endzwecks notwendig sind. Diese Mittel sind in Ost und West, in den Industriestaaten und in den sich industriell erst entwickelnden Staaten sehr verschieden. Die moderne Gesellschaft ist – auch in Europa – nicht mehr wie die vormoderne Welt durch die christliche Religion integriert. Die Religion, die gruppenstiftenden Theoreme und die von ihnen getragenen Institutionen sind zwar auch heute notwendig, damit sittliches und politisches Handeln überhaupt gelingt und damit die Gesellschaft nicht in Anarchie zerfällt oder sich in eine Summe beziehungsloser Egoisten auflöst. Diejenigen Weltanschauungen und Institutionen jedoch, die heute beanspruchen, ein Monopol zu besitzen, und vor allem diejenigen, die ihre Weltanschauung auch gesellschaftlich-politisch als für alle verpflichtend durchsetzen wollen, gefährden das gute und gerechte Leben. Die erste pragmatische Aufgabe einer neuen Grundlegung ist nicht zu sagen, was inhaltlich das für alle Menschen verpflichtende höchste Gut und Glück sein soll, sondern zu sagen, wie die Menschen trotz ihrer verschiedenen Lebensauffassungen so zusammenleben können, daß sie dem freien und kritischen Subjekt und den gesellschaftlichen Gruppen die Bedingungen dazu geben, daß diese in Freiheit ihren Endzweck selbst verwirklichen können. Um miteinander ein gutes und gerechtes Leben führen zu können, brauchen die Menschen heute nicht mehr über eine bestimmte Gestalt der praktischen Philosophie einig zu sein.

b) Ein durchaus nicht formales und folgenloses Kriterium, auf Grund dessen die praktische Vernunft heute konkret kritisch entscheiden kann, ob die überlieferten und neuen gruppenstiftenden Theoreme und Institutionen, die sittlichen und politischen Handlungsweisen des Einzelnen, der gesellschaftlichen Gruppen und der Staaten und die Mittel und Zwecke gut sind oder nicht, formuliert Kant so: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest» (4, 287). Dieser Imperativ gehört durchaus nicht in eine bloß private Ethik und Moral. Er fordert nicht nur, daß der Einzelne, die gesellschaftlichen Gruppen und die einzelnen Staaten so handeln sollen, daß sie die freiheitliche und soziale Rechtsgemeinschaft und den Weltfrieden als Fernziele anerkennen – hierin sind sich in der Theorie ja Ost und West weithin einig –, sondern auch, daß sie die realisierbaren Nahziele und die

Mittel zu ihrer Verwirklichung so gebrauchen sollen, daß sie die Menschheit in der Person eines jeden nie nur als Mittel gebrauchen.

Die gegenwärtige Theologie macht sich oft nicht nur bei den sogenannten mündigen Laien, sondern auch bei dem durch die gegenwärtige geistig-wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Wirklichkeit gebildeten kritischen Subjekt dadurch unglaubwürdig, daß sie sich entweder unkritisch an bestimmte moderne Theoreme und gesellschaftlich-politische Bewegungen anpaßt oder sich unkritisch im Sinne der Säkularisierungsthese den neuen, oft auch für das Christentum positiven Möglichkeiten der Gegenwart gegenüber ver-

schließt. Eine kritische Philosophie, die sich ihrer Aufgaben und ihrer Grenzen bewußt ist, kann nicht sagen, was die Theologie heute von ihren Voraussetzungen aus sagen kann und sagen muß. Eine praktische Philosophie des mit den Institutionen vermittelten kritischen Subjekts, die weder im Sinne einer unaufgeklärten Aufklärung beansprucht, der Theologie die Fackel voranzutragen zu können, noch im Sinne einer unaufgeklärten und kurzschlüssigen Apologie des Christentums sich darauf beschränkt, der Theologie die Schleppe nachtragen zu müssen, kann jedoch der Theologie bei ihrem schwierigen Geschäft behilflich sein – im Gespräch und wenn nötig im Streitgespräch.

¹ Näheres zu den hier vorgetragenen Überlegungen zur Grundlegung einer praktischen Philosophie und zu einer kritischen Religionsphilosophie in meinen Arbeiten: Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne: Phil. Jahrbuch 75 (1967); Geschichte und System in Hegels «Religionsphilosophie»: Phil. Jahrbuch 76 (1968); Subjektivität und Geschichte, Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (1968). Dort und in den im folgenden genannten Arbeiten weitere Literaturhinweise.

² Vgl. z. B. M. Theunissen, Der Andere (Berlin 1965).

³ Vgl. z. B. zur gegenwärtigen Diskussion der Säkularisierungsthese: J. Matthes, Religion und Gesellschaft = rororo 279/280 (Reinbek 1967).

⁴ Vgl. z. B. J. Ritter, «Politik» und «Ethik» in der praktischen Philosophie des Aristoteles: Phil. Jahrbuch 74 (1967); H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen 1960); H. Maier, Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition (Tübingen 1966); W. Hennis, Politik und praktische Philosophie (Neuwied-Berlin 1963).

⁵ Vgl. oben meine in Anmerkung 1 genannte Arbeit über Kant; H. J. Paton, The Categorical Imperativ (London 1958) (deutsche Ausgabe: Berlin 1962); J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Frankfurt a. M. 1965).

⁶ Kants Werke werden hier und im folgenden nach der Ausgabe von Cassirer (Berlin 1912–1921) zitiert.

⁷ H. Blumenberg, Die kopernikanische Wende (Frankfurt a. M. 1965).

⁸ Vgl. z. B. J. Blank, Zum Problem «Ethischer Normen» im Neuen Testament: Concilium 3 (1967) 356–362; J. Fletcher, Situation Ethics. The New Morality (Philadelphia/Pennsylvania 1966) (deutsche Ausgabe: Moral ohne Normen? [Gütersloh 1967]).

⁹ Vgl. z. B. M. Eliade, Le Mythe de l'Éternel Retour (Paris 1949) (deutsche bearbeitete Neuausgabe: Kosmos und Geschichte [Reinbek 1966]).

WILLI OELMÜLLER

Geboren am 16. Februar 1930 in Dorsten, Katholik. Er studierte an der Universität Münster, doktorierte 1956 in Philosophie und habilitierte sich 1965. Seit 1965 ist er Philosophie-Professor an der Pädagogischen Hochschule von Westfalen-Lippe und seit 1967 Dozent an der Universität Münster. Er veröffentlichte: F. Th. Visser und das Problem der nachhegelschen Ästhetik (Stuttgart 1959), sowie zahlreiche Artikel über Marxismus und Ästhetik.

José Maria González-Ruiz Der «öffentliche Charakter» der christlichen Botschaft in seinem Bezug auf den öffentlichen Charakter der heutigen Gesellschaft

Die christliche Theologie steht heute vor einem der revolutionärsten Momente ihrer bald zweitausend Jahre umfassenden Geschichte. Logischer-

und verständlicherweise hat die Theologie als menschliches Denken sich vom Gepräge und den Methoden des allgemeinen Denkens, das sie umgibt und in dessen Schoß sie lebt und sich abspielt, beeinflussen lassen.

Seit dem Einbruch des «Humanismus» in unsere abendländische Kultur – das heißt seit der Morgenröte der modernen Zeit – hat sich in unserer Gesellschaft die vornehme, gewichtige Gestalt des «Intellektuellen» abgezeichnet. Den Ausdruck «Intellektuelle» verstehen wir hier mit R. König «nicht im Sinne einer besonderen Begabung oder Fähigkeit, sondern einzig zur Bezeichnung einer lose zusammenhängenden Gruppe von Menschen ..., die auf Grund ihrer Ausbildung, ihrer Produktionen sowie vertretenen Wertungen eine gewisse geistige Führungsposition in den modernen Gesellschaften übernommen haben».¹

Die Stellung der «Intellektuellen» zeichnet sich