

Hausarbeit im Proseminar 01.420 „Albert Schweitzer: Kultur und Ethik“
im Sommersemester 2006
am Institut für systematische Theologie der Universität Hamburg
bei Dr. Matthias Lobe

Die Subjektivität der Urteilkraft als Grenze der praktischen Vernunft

Verfasser:

Sascha Pahl, Stresemannstr. 220, 22769 Hamburg, 040/48400228,
ich-maschine@web.de, Matrikelnummer: 5520340

Inhaltsverzeichnis

Die Subjektivität der Urteilskraft als Grenze der praktischen Vernunft.....	1
Aporien der praktischen Vernunft.....	3
Die Applikationsaporie.....	4
Die Motivationsaporie.....	7
Die Institutionsaporie.....	10
Urteilskraft und Aporie.....	13
Gedanken über das Utopische und den Glauben.....	15
Literaturverzeichnis.....	18

Die Subjektivität der Urteilskraft als Grenze der praktischen Vernunft

*Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt,
und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen.*

(Immanuel Kant)¹

Wer frei sein will, hat keine Wahl - wir müssen uns entscheiden.

(Popgruppe „Blumfeld“)

Diese Arbeit setzt sich mit Wolfgang Wielands Aufsatz „Aporien der praktischen Vernunft“ auseinander. Sie stellt dessen Argumentation im Zusammenhang vor, ohne sich dabei allzu akribisch an den Text zu halten. Vielmehr versucht sie einen eigenständigen Argumentationsweg zu gehen, in dessen Fortschreiten sich ein kritisches Weiterdenken von Wielands Intentionen vollzieht. Dabei werden die wichtigsten Wegmarken Wielands zwar passiert, teilweise aber auch andere Pfade eingeschlagen und jeweils dort länger verweilt, wo es für angemessen erachtet wird – nicht ohne dabei aus ertragreichen fremden Quellen zu schöpfen. Die besondere Beachtung, die Kants Philosophie dabei erfährt, ist nicht nur in deren ungebrochener Relevanz, sondern auch darin gerechtfertigt, dass Wieland in seinem Aufsatz implizit vom kantischen Begriff einer praktischer Vernunft ausgeht, ohne allerdings dies explizit deutlich zu machen.

¹ Kant 1787, B 172.

1. Aporien der praktischen Vernunft

*Ich weiß nicht weiter,
ich weiß nicht wo wir sind,
ich weiß nicht weiter -
von hier an blind.*

(Popgruppe „Wir sind Helden“)

Eine Aporie bezeichnet eine ausweglose Situation, die Unmöglichkeit in bestimmten Fragen eine Lösung zu finden. Wenn das philosophische „Sich im Denken orientieren“ (Kant)² an seine Grenzen stößt, tappt die Vernunft gleichsam im Dunklen. Sie weiß nicht weiter, denn für das, was es hier zu sehen gäbe, hat sie keine Augen. Kants Philosophie ist das philosophiegeschichtlich wohl einflussreichste Zeugnis für Einsichten in derartige Grenzen der Vernunft; sein Unternehmen einer „Kritik der reinen Vernunft“ reagiert darauf mit einer Art „freiwillige[n] Selbstkontrolle der Vernunft“³.

Doch die Erkenntnis der Unlösbarkeit bestimmter philosophischer Probleme ist fast so alt wie die Philosophie selbst. Hierfür steht paradigmatisch und am Anfang Sokrates mit dem ihm zugeschriebenen Satz „Ich weiß, dass ich nichts weiß“. Der Satz selbst ist formal betrachtet bereits ein Widerspruch, denn wenn man wirklich *nichts* wüsste, könnte man eben dies freilich auch nicht *wissen*. Mit diesem paradoxen Wissen um sein eigenes Nichtwissen ging Sokrates bekanntlich auf die Straßen Athens, wo er andere Bürger in Diskussionen verwickelte und sich mit penetranten Fragen unbeliebt machte. Dabei soll er selbst keine Positionen vertreten haben – er wusste ja nichts –, sondern sich damit begnügt haben, andere auf Widersprüche in dem, was sie von sich gaben, aufmerksam zu machen. Platos Dialoge erzählen von diesen kuriosen Gesprächen und enden nahezu allesamt in Aporien. Nicht eine Lösung steht am Ende, sondern die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Lösung.⁴

Die Aporie ist also seit jeher eine Grundgestalt philosophischer Reflexion. Bei Sokrates zeigte sie sich zu aller erst in praktischen Fragen. Platos frühe Dialoge kreisen – um es, mit Kant, modern auszudrücken – um die Frage „Was soll ich tun?“. Wir befinden uns damit in der Sphäre der praktischen Vernunft. Wolfgang Wieland versteht darunter „jenes Vermögen [...], das mit dem Anspruch auftritt, das Handeln des Menschen gemäß der Weisung allgemeinverbindlicher Normen ermöglichen, begründen und rechtfertigen zu können.“ (S. 9)⁵ Im Ausdruck „Handeln ... ermöglichen“ steckt bereits, dass es der praktischen Vernunft nicht nur darum gehen kann, Normen zu ermitteln und zu legitimieren, sondern sie auch deren *Anwendung in konkreten Situationen*, durch *konkrete Personen* und in *konkreten Lebensumständen* zu ihrem Gegenstand hat. Diese drei Punkte

2 Kant 1786, A 309f.

3 Schweppenhäuser, S. 293.

4 Vgl. MacIntyre, S. 26ff.

5 Alle im Text selbst gegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf Wielands Aufsatz.

führen zu den drei Aporien der praktischen Vernunft, die Wieland in seinem Text behandelt. In der *Applikationsaporie* wird das Problem thematisch, dass Normen notwendig allgemein sind, Anwendungssituationen aber stets von einzigartiger Besonderheit. Wie lassen sich diese heterogenen Sphären aufeinander beziehen? Die *Motivationsaporie* behandelt die Frage der Einbettung der praktischen Vernunft und ihrer Entscheidungen in das Ganze motivationaler Systeme, die in handelnden Personen walten. Was motiviert uns dazu Normen nicht nur für vernünftig zu halten, sondern uns auch ihnen gemäß zu *verhalten*? Und was, wenn diese Motivation zum vernünftigen Handeln selbst nicht der Vernunft entspringt? Die *Institutionsaporie* schließlich geht auf die Einbettung der praktischen Vernunft und ihrer Ansprüche in Handlungszusammenhänge und Institutionen aller Art ein, die vor ihr da waren und ohne die sie gar nicht existieren könnte, die sie aber gleichwohl ihrem normativ-vernünftigen Anspruch unterwirft. Doch entzieht sie sich nicht den Boden unter ihren Füßen, wenn sie radikal etwas kritisiert, das Bedingung ihrer eigentlich Möglichkeit ist? Den drei Aporien wird nun in dieser Reihenfolge nachgegangen. Anschließend stellt ein Kapitel die Bedeutung der Urteilskraft für diese Thematik eigens heraus und endlich werden im letzten Kapitel angemessenerweise „letzte Fragen“ aufgeworfen.

2. Die Applikationsaporie

Jeder Begriff ist ein Allgemeinbegriff, insofern er etwas Allgemeines bezeichnet, das von besonderen Fällen abstrahiert. Der Begriff „Stockente“ sieht von den je einzelnen Eigenschaften aller Stockenten ab und beschränkt sich auf die allen Stockenten gemeinsamen Prädikate, z. B. ein Vogel zu sein. Streng genommen kann kein Begriff den besonderen Einzelfall zu fassen bekommen (ihn nicht „be-greifen“); keine einzelnen Stockente wird hinreichend in ihrer Einzigkeit durch die Verallgemeinerung zur Art „Stockente“ gewürdigt⁶. Man kann hier mit Kants Unterscheidung in die zwei irreduziblen Erkenntnisvermögen des Menschen, Sinnlichkeit und Verstand, eine unendliche Kluft zwischen Anschauungen und Begriffen attestieren, deren Grund wir ebenso wenig kennen, als wir hoffen können die Kluft zu schließen. Dazu schreibt Wieland:

„Allgemeines läßt sich durch eine endliche Zahl von Merkmalen charakterisieren, jedenfalls dann, wenn es sich um Gebilde handelt, die einem Abstraktionsprozeß entstammen, beispielsweise um moralische oder um juristische Normen. Singuläres von der Art sinnenfälliger Einzeldinge, konkreter Situationen oder individueller Handlungen läßt sich jedoch an Hand einer endlichen Anzahl von Merkmalen niemals abschließend bestimmen. Daß Singuläres auf der Ebene des Begriffs niemals erschöpfend erfaßt werden kann, ist eine Einsicht, die zum Kernbestand der ontologischen Tradition gehört.“ (S. 15)

Damit ist das Problem bereits in Bezug auf Fragen der praktischen Vernunft bezeichnet. Jede Norm ist, qua ihrer begrifflicher Natur, allgemein. Diese Allgemeinheit von Normen ist nicht nur

⁶ Hier bietet es sich natürlich an der geliebten Stockente einen Eigennamen zu geben. Allerdings verlässt man damit die Sphäre der Allgemeinheit, ohne die Erkenntnis nicht stattfinden kann.

selbstverständlich, sondern auch notwendig Voraussetzung zum Eintritt in die Sphäre des Vernünftigen. Eine handelnde Person, die sich an allgemeinen Regeln orientiert, ist dadurch schon in Distanz zur einzelnen Situation getreten und hat somit die Möglichkeit nicht bloß wie ein Reiz-Reaktions-Schema unmittelbar zu reagieren, sondern zu reflektieren, d.h. sich ihrer Vernunft zu bedienen. Reflexion über Normen und ihre Allgemeinverbindlichkeit kann als die Hauptaufgabe der praktischen Philosophie betrachtet werden (vgl. S. 12).⁷ Doch grau ist alle Theorie, insbesondere die der praktischen Vernunft, solange sie ihrer Anwendung harrt. Jeder besondere Fall, auf den Normen angewendet werden sollen, ist aber in kontingente, singuläre „Randbedingungen“ eingebunden. Jede konkrete Situation ist einzigartig und, wie oben ausgeführt, in endlicher Begrifflichkeit unmöglich in Gänze zu erfassen, da sie prinzipiell unendlich viele Merkmale⁸ hat.

Daher hat man „niemals zweifelsfreie Gewißheit, ob dem Fall, der zur Regulierung ansteht, wirklich eine Subsumption von der trivialen Art angemessen ist oder ob es sich um einen Grenzfall handelt, der besondere Überlegungen notwendig macht. Daher kann man unter Realbedingungen keinem singulären Sachverhalt und keiner Situation mit Sicherheit auf den Kopf zu sagen, welche Normen es sind, die für ihre Regulierung herangezogen werden müssen.“ (S. 17)

Die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem, „die kategoriale Heterogenität beider Bereiche“ (S. 14) klafft also auch in Fragen der praktischen Vernunft. Obwohl aber diese beiden Sphären nicht nach geregelten Verfahren zur Deckung gebracht werden können, vollziehen wir sie ständig. Jeder Satz, den wir mit Anspruch auf Wahrheit aussprechen, enthält ein Urteil⁹, das allgemeine Begriffe auf besondere Einzeldinge bezieht. So auch in Fragen der Norm: Ständig subsumieren wir Einzelfälle unter allgemeine Normen, die wir uns gesetzt haben. In praktischen Fragen ist dies besonders prekär, da man unmöglich aufhören kann zu handeln. Wir können zwar auch nicht aufhören zu denken, also zu urteilen¹⁰, aber wenn theoretische Fragen entschieden werden sollen, können wir uns zumindest „des Urteils enthalten“ oder hypothetisch urteilen („Wenn Omega kleiner als 1 ist, dann dehnt sich das Universum in alle Ewigkeit aus.“). Jedoch „kann man zwar hypothetisch erkennen, aber man kann nicht hypothetisch handeln.“ (S. 10) Als Handelnde stehen wir unter dem „Diktum der Zeit“ (S. 10): Wir *müssen* uns entscheiden. Und dies obwohl wir wissen, dass unsere „Versuche, konkretes Handeln mittels allgemeingültiger Normen zu legitimieren, schon aus kategorialen Gründen stets lückenhaft bleiben.“ (S. 14) Das macht die Aporie in praktischer Hinsicht besonders heikel.

7 Die Frage nach der Geltung von Normen, also danach wie man überhaupt zur Allgemeinverbindlichkeit in praktischen Fragen gelangen kann, wird weder von Wieland, noch von dieser Arbeit thematisiert. Die behandelten Probleme sind solche, die selbst unter der Voraussetzung, wir würden die richtigen Normen bereits kennen, noch auftreten.

8 „Merkmal“ ist natürlich selbst ein Begriff. Was hier gemeint ist, ist aber gerade die mannigfaltige Totalität des Seienden, die sich mit Begriffen nicht fassen lässt und daher selbstverständlich in dieser Arbeit nur gemeint, aber selbst weder vorkommen, noch adäquat ausgedrückt werden kann.

9 Unter einem Urteil soll daher auch „ein Tatbestand, auf den man die Frage nach seiner Wahrheit oder Unwahrheit sinnvoll anwenden kann“ (Adorno, S. 13) verstanden werden.

10 Für die (leider etwas unübersichtlich vorgetragene) Einsicht, dass Denken in Urteilen besteht, vgl. Kant 1787, B 94.

Wieland erörtert verschiedenste Wege, die eingeschlagen wurden, um die Applikationsprobleme zu umgehen (vgl. S. 18ff): *Erstens* könnte man bei schwierigen Fällen nach dem Analogieprinzip verfahren, also eine Analogie zu einem klareren Fall bilden und demgemäß entscheiden. *Zweitens* könnte man wesentliche von unwesentlichen Merkmalen einer Situation unterscheiden und so die Anwendung von Normen erleichtern. *Drittens* könnte man ein mehrstufiges Normensystem einführen, das auf zweiter Stufe regelt, wie auf erster Stufe zu verfahren ist. *Viertens* könnte man ein Schema von Regel und Ausnahme einführen und schließlich *fünftens* sich Exhaustionstechniken bedienen, die darin bestehen die Sachverhalte derart umzuinterpretieren, dass sie in den Einzugsbereich von Normen geraten bzw. ihnen entkommen.

Doch alle diese Fälle sind mit der gleichen Schwierigkeit behaftet zu sein. Das Problem wird lediglich verschoben. In allen Fällen muss nämlich eine Entscheidung getroffen werden, die sich nicht nach einem geregelten Verfahren treffen lässt, sondern Urteilskraft¹¹ erfordert. Wo eine Analogie bestehen soll und was ein wesentliches Merkmal sein soll, muss von jemandem entschieden werden, genauso wie zuvor die Anwendung der Norm auf den Sachverhalt entschieden werden musste. Die Einführung von Ausnahmen impliziert bereits ein mehrstufiges System, da ja *geregelt* werden muss, was als Ausnahme zu gelten hat und mehrstufige Systeme lassen das Problem auf anderer Ebene wiederkehren: Jede Stufe bedarf zur Anwendung der Regel auf die Stufe darunter einer wiederum höheren Stufe. Das führt zu einem unendlichen Regress und letzten Endes muss auf irgendeiner Stufe entschieden werden, wie die Regel anzuwenden ist. So kann „auch ein gestuftes Normensystem [...] niemals die Instanz in sich begreifen, die mit den Normen umgeht. Diese Instanz verbleibt immer außerhalb des Systems.“ (S. 20) Bei den Exhaustionstechniken schließlich kehrt das Applikationsproblem, das zuvor zwischen Norm und Einzelfall bestand, auf deskriptiver Ebene wieder. Sachverhalte werden mit Begriffen charakterisiert und man kann sich der Triftigkeit der Beschreibung niemals sicher sein. (vgl. S. 22)

Wenn hier von „Entscheidung“ gesprochen wurde, so ist das freilich nicht dezisionistisch zu verstehen, sondern im Sinne des juristischen Urteilsbegriffs, der in Kants Philosophie eingeflossen ist. Urteil steht nicht nur für den *Erkenntnis*gehalt von Sätzen, sondern erfordert auch eine *Entscheidung* (vgl. auch S. 19). In diesem Sinne spricht Kant von Urteilskraft. Sie ist die Vermittlerin zwischen Anschauungen und Begriffen, die sie in Urteilen aufeinander bezieht: „Was ich hier anschau, ist eine Stockente.“ Die Urteilskraft ist „ein Vermögen, das die Erledigung seiner Aufgaben niemals an eine formale Technik delegieren kann.“ (S. 24) Man muss sich mit dem Doppelcharakter des Urteils und der Angewiesenheit darauf zufrieden geben. Damit allerdings,

11 Unter Urteilskraft soll hier und später im Text im Sinne Kants „ein Vermögen das Besondere unter dem Allgemeinen (dessen Begriff gegeben ist) zu subsumieren“ sowie „auch umgekehrt, zu dem Besonderen das Allgemeine zu finden“ (Kant 1790, S. 22) verstanden werden.

meint Wieland, habe man die „Unauflösbarkeit der Applikationsaporie bereits anerkannt, wenn man auf eine Instanz von der Art der Urteilskraft in Anspruch nimmt.“ (S. 24) Hier ist sogar noch weiter zu gehen: Die Applikationsaporie ist identisch mit der Tatsache, dass wir Wesen sind, die Urteilskraft haben und nötig haben. Urteilskraft ist nicht *eine* Instanz, an die man sich wenden kann, wenn man die Aporie eingesehen hat, sondern die *einzig*e. Denn die Applikationsaporie ist nichts als ein Ausdruck unserer Urteilskraft. Darauf wird in Kapitel 5 nochmals zurückzukommen sein. Zunächst wird in der Motivationsaporie eine noch grundlegendere Problematik der Normanwendung zum Thema. „In die Applikationsaporie verstrickt sich, wer zu einer auch den Einzelfall umgreifenden begründeten Erkenntnis davon gelangen will, wie Normen anzuwenden sind. In die Motivationsaporie dagegen gerät, wer wissen will, warum er sie überhaupt anwenden soll.“ (S. 25)

3. Die Motivationsaporie

Für Sokrates war seltsam selbstverständlich: Wer nicht recht handelt, der hat nicht recht verstanden. Und wer verstanden hat, der handelt auch notwendig verständig. Eine Kluft zwischen Erkenntnis und Wille existierte für ihn nicht.¹² Daher konnte Ethik – wiederum modern gesprochen – allein eine Frage der Aufklärung sein. Wer aufgeklärt ist, also weiß was gut ist, der wird es auch tun. Viele Protagonisten der europäischen Aufklärung waren ebenfalls noch dieser heute naiv erscheinenden idealistischen Ansicht; einige wenige Spätausläufer, wie etwa zeitgenössische Marxisten¹³, sind es noch immer. Im Allgemeinen ist man aber skeptischer – möglicher Weise auch: realistischer – geworden. Die Frage wie vernünftiges Erkennen und empirisches Handeln, man kann auch sagen: Theorie und Praxis, zusammenkommen, liegt alles andere als klar zu Tage. So schrieb Kierkegaard in protoexistenzialphilosophischer Abwendung vom Idealismus des 19. Jahrhunderts:

„In der reinen Idealität, da ist der Übergang notwendig (wie im System ja auch alles mit Notwendigkeit vor sich geht), oder es ist keinerlei Schwierigkeit mit dem Übergang vom Verstehen zum Tun verbunden. [...] In der Welt der Wirklichkeit dagegen, wo die Rede vom einzelnen Menschen ist, da ist dieser winzig kleine Übergang vom Verstandenhaben zum Tun nicht immer [...] *geschwind wie der Wind* [im Original deutsch, nicht kursiv; S.P.]. Im Gegenteil, hier beginnt eine sehr weitläufige Geschichte.“¹⁴

Unstrittig ist ferner, spätestens seit Hume, das für jede Handlung ein Motiv gegeben sein muss; etwas muss den Willen anstoßen.¹⁵ Auch treten Motive nicht einzeln auf. Bei jedem zu einer Handlung gefundenen Motiv lässt sich wiederum nach einem weiteren fragen - *ad infinitum*. Jedes

12 Vgl. Kierkegaard, S. 99ff und MacIntyre, S. 26ff; bei Kant sind es nicht Erkenntnis und Wille, sondern Wille und Tat, die auseinander klaffen, da „Wille“ bei ihm immer schon der vernünftige ist.

13 Sie glauben, wenn das Proletariat seine objektiven Interessen nur endlich erkenne, geschähe sogleich auch die proletarische Revolution.

14 Kierkegaard, S. 106f.

15 Menschen, denen wir „Motivationslosigkeit“ attestieren, sind dementsprechend solche, die den ganzen Tag träge „herumgammeln“, also nicht (oder wenig) handeln.

Einzelmotiv ist eine Abstraktion aus einer Kette¹⁶ oder einem Netzwerk aus Motiven, das „die einzelnen Handlungen eines Menschen in die Einheit eines Lebenszusammenhangs“ (S. 26) fügt.

Wie fügt sich die praktische Vernunft in diese komplexe Motivationsstruktur ein? „Ist am Ende die praktische Vernunft selbst nur eines der Elemente [...] innerhalb jenes Netzes von Motiven?“ (S. 26)

In diesem Falle wäre sie nicht autonom und „stünde indes in einem Gegensatz zu ihrer Idee, wenn ihr Wirken von Bedingungen abhängig wäre, die ihr vorgeordnet sind und auf die sie keinen Zugriff hat.“ (S. 26) Ist etwas anderes die Ursache vermeintlich autonomer und auf vernünftiger Erkenntnis beruhender Handlungen, so wäre die praktische Vernunft nicht mehr „Herr im eigenen Hause“, sie wäre abhängig von Instanzen, auf die sie keinen Einfluss ausüben und die sie nicht legitimieren könnte.

Der Verdacht liegt nahe. Denn selbst wenn man annimmt, dass die praktische Vernunft motivationale Kraft hat, also als handlungsleitendes Motiv fungieren kann, fragt sich immer noch was wiederum sie dazu veranlasst „von dieser Kraft auch Gebrauch zu machen.“ (S. 26) Wie bei allen Motiven, so könnte und müsste man auch bei ihr weiter fragen, was denn wiederum ihr Motiv sei, denn Motivationsketten gehen notwendigerweise in Unendliche fort. Die Aporie besteht somit darin, dass „sich die Fragen nach der Motivation zur Vernünftigkeit und nach der Vernünftigkeit der Motivation gegenseitig fordern, ohne jemals zur Ruhe zu kommen.“ (S. 31) Sie lässt sich wie folgt formalisieren:

- (1) Jeder Handlung muss ein zureichendes Motiv vorhergehen, das sie bewirkt und von ihr verschieden ist.
- (2) Die Ausübung praktischer Vernunft ist eine Handlung.
- (3) Eine Handlung ist nur dann der praktischen Vernunft gemäß, wenn auch ihre Motive vernünftig sind.

Obwohl man geneigt ist, jede einzelne Aussage für richtig zu erachten, können nicht alle gleichzeitig wahr sein, wenn die praktische Vernunft ihrer Idee gemäß Handlungen bestimmen soll. Darin besteht die Aporie. Um sie aufzulösen, müsste man eine der drei Thesen aufgeben.

So könnte man (1) aufgeben, indem man behauptete nicht alle Handlungen benötigten ein zureichendes Motiv, es gäbe automotivationale Handlungen, die ihr Motiv in sich selbst hätten. Dem entspräche etwa Fichtes Konzeption einer ursprünglichen Tathandlung des Ich, das sich damit selbst setzt. Ein anderes Argument dafür (1) aufzugeben wäre, dass Motive unmöglich unendlich weit zurückführen können, sondern irgendwo ein erstes Motiv gewesen sein muss, das gleichsam Grund seiner selbst war. Ein solches absolut erstes wurde bekanntlich oft als „Gott“ bezeichnet. Auch Kants Idee einer kausal wirkenden, selbst aber nicht kausal bewirkten Freiheit, gehört hierher

¹⁶ Das Schema ist im übrigen analog dem der Kausalkette. Dazu Schopenhauer: „Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn.“ (Schopenhauer 1844, § 43)

und wird weiter unter nochmals aufgenommen.

Als Versuch (2) anzuzweifeln kann zum einen Sokrates oben ausgeführte Ansicht gelten, aber auch der von Wieland beschriebene „praktische Syllogismus“ (vgl. S. 27). Dieser betrachtet die Norm als Obersatz eines Schlusses, und eine konkrete Situation als Untersatz. Der Konklusion soll dann die entsprechende Handlung entsprechen. Hier wird suggeriert die Handlung sei gewissermaßen Teil der Operation eines praktischen Vernunftschlusses. Hier fragt sich allerdings wodurch die praktische Vernunft veranlasst wird, einen solchen Schluss zu ziehen. Denn eine solche Konklusion bildet sich nicht von selbst. „Auch wenn die Prämissen gegeben sind, kommt ein Syllogismus noch lange nicht von alleine zu Stande. Dazu bedarf es immer noch einer operierenden, also einer handelnden Instanz.“ (S. 27) Mit anderen Worten: Auch hier bedarf es eines mit Urteilskraft ausgestatteten Subjekts. Kapitel 5 geht darauf ausführlicher ein.

(3) anzuzweifeln würde bedeuten den omnipotenten Anspruch an praktische Vernunft bzw. ethisches Verhalten zurück zu schrauben. Man könnte etwa behaupten eine Handlung sei nicht nach ihrer vernünftigen, guten Gesinnung zu beurteilen, sondern nach ihren Folgen. Dann wäre unerheblich wieso, also aus welchem Motiv, sie vollzogen wurde und die Problematik beseitigt. Nur wenn der Vernunft so viel zugemutet wird, wie etwa in der kantischen Ethik, lassen sich derartige Ohnmachtserscheinungen beobachten. Teleologische Ethiken beispielsweise reduzieren die Vernunft auf ihren instrumentellen Aspekt. Vernunft (oder hier besser: Verstand) soll nur dazu dienen zu ihr äußerlichen, vorgegebenen Zwecken die adäquaten Mittel aufzufinden. Normen sind dadurch legitimiert, dass sie dazu dienen ein vorweg gesetztes Ziel zu erreichen. Diese „Bestimmung des Menschen“, dieses „Ziel der Natur“ oder dieser „Wille des Schöpfers“ bilden den geoffenbarten oder anderweitig festgestellten Endzweck, der den Einzelnen vorgegeben ist, den sie nicht vernünftig erst ergründen müssen und der ihnen nicht einmal bekannt sein muss, um dessentwillen sie aber zweckrational sich verhalten müssen.

„Wo Wege zu faktisch vorgegebenen Zielen optimiert werden sollen, bedarf es lediglich einer instrumentellen Vernunft. Wenn dagegen die praktische Vernunft ihren universellen Anspruch nicht verkürzen lassen will, kann sie nicht darauf verzichten, ihren Normierungsanspruch auch die letzten Ziele alles Handelns und Wollens zu erstrecken.“ (S. 30)

Zweckrationalität kann bei vielen Fragen weiterhelfen, aber dies bleiben letztlich „vorletzte Fragen“ (S. 30). Praktische Vernunft, so Wieland, kann sich schwerlich damit zufrieden geben, die Beantwortung der *letzten* Fragen von anderen Instanzen sich vorschreiben zu lassen, nicht nur weil sich normative Ansprüche schwerlich auf *faktisches* Vorliegen von Zielen gründen lassen, sondern weil sie wie oben ausgeführt ihr Handeln nicht von externen Motiven (denn Ziele wären in diesem Falle die Motive) leiten lassen darf.

Die Diskussion dieser Aporie führt Wieland zum Freiheitsbegriff. Er bringt ihn an, nicht als eine Lösung für die Motivationsaporie durch Aufgabe von These (1), sondern als ein Anleitung zum

praktischen Umgang damit. Kants Idee einer unbedingten, nicht weiter von Motiven abhängigen Freiheit, die als Ursache aus praktischer Vernunft hinter den beobachtbaren Handlungen angenommen, nicht aber als Wirkung beobachtet werden kann, soll als Richtschnur dienen. „Der Einzelne kann sich darum bemühen, sein Handeln an dieser Idee zu orientieren“ (S. 32). Die Motivationsaporie ist damit für den der Erfahrung zugänglichen Bereich unhintergebar, jenseits dessen lässt sich aber an die Idee einer „keiner Motivierung bedürftige[n] und ihrer noch nicht einmal fähige[n] praktische[n] Vernunft“ (S. 32) glauben. Die Aporie lässt sich nicht *auflösen*, aber es lässt sich darüber *aufklären*, um „Selbsttäuschungen“ (S. 32) durch Omnipotenzansprüche der praktischen Vernunft vorzubeugen.¹⁷

„Der Motivationsaporie, in der sie sich verfängt, kann sie niemals auf Dauer entgehen, da sie unter Realbedingungen wirkend, bei jedem ihrer Versuche, nicht nur in die Handlungen selbst, sondern auch in deren Motive normierend einzugreifen, immer der Tatsache eingedenk sein muß, daß sie über alle das Handeln bedingenden Motive, zumal dann, wenn sie hinter ihrem Rücken wirken, niemals ganz Herr werden kann. Gerade deswegen ist es für die praktische Vernunft von Belang, ob sie in ihrer Welt Institutionen und Traditionen vorfindet, die unter Bedingungen, die sie aus eigener Kraft niemals hervorbringen könnte, ein Stück normierter Wirklichkeit sowohl schaffen als auch zu erhalten fähig ist.“ (S. 33)

Damit ist der Übergang zum nächsten Kapitel eingeleitet. Der Schwächen bezüglich der Normanwendung und der Motivation zum Handeln eingedenk, scheint es nahe zu liegen Institutionen zu schaffen, an welche die praktische Vernunft Aufgaben delegiert, die sie selbst nicht zu lösen vermag und sich fürderhin dadurch von ständig zu treffenden Entscheidungen entlastet. Doch auch dies geht freilich nicht ohne prinzipielle Probleme vor sich, die von Wieland in der Institutionsaporie beschrieben werden.

4. Die Institutionsaporie

Noch bevor praktisch-vernünftige Überlegungen dazu führen könnten, Institutionen zu schaffen, sind diese bereits vorhanden. Die *Geworfenheit* in eine faktisch existierende Welt (aus Institutionen) ist jedem *Entwurf* (von Institutionen) vorgängig.¹⁸ Der Handelnde „findet sich immer in einer Situation vor, die er nicht geschaffen hat und über die er nicht Herr ist, weil sie teils durch die Natur, teils durch die Resultate des Handelns anderer bestimmt ist.“ (S. 34) Institutionen sind somit Bedingung der Möglichkeit von praktischer Vernunft.¹⁹ Man kann sich das kulturgeschichtlich (aber

17 Vgl. zur Thematik des Glaubens und der Unauflöslichkeit auch Kapitel 5 und 6.

18 Ich bediene mich hier der Terminologie Heideggers, da die Problematik seiner Rede vom geworfenen „immer-schon-sein-in (der Welt)“ ähnelt. Vgl. z. B. Heidegger, S. 221. Allerdings gehen bei ihm Geworfenheit („schon-sein-in“) und Entwurf („sich-vorweg-sein“) in eins und sind voneinander nicht zu trennen.

19 Sie sind gleichsam „empirische Transzendentalien“ ihrer. Das mag widersprüchlich klingen, da Transzendentalien in der Regel Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (also Empirie) sind und daher scheinbar nicht selbst empirisch sein können. Allerdings scheint mir beispielsweise die Existenz von Gehirnen tatsächlich eine empirische Bedingung der Möglichkeit von dem, was wir Vernunft nennen, zu sein, obwohl es ohne eine solche Vernunft für uns gar keine Empirie gäbe. Eben dies reziproke Bedingungsverhältnis gilt auch auf historischer Ebene: Bestimmte kulturelle Entwicklungen waren historisch notwendig, damit sich Vernunft ausbilden konnte. Diese Zugeständnisse an den Materialismus lassen sich bei allem Recht des idealistischen Standpunkts wohl kaum bestreiten.

ebenso auch individualgeschichtlich) klarmachen. Um Individuen zu ermöglichen, in Ruhe zu überlegen, und nicht ständig wegen drohender Gefahren in Alarmbereitschaft sein zu müssen, bedurfte es bestimmter institutionalisierter, arbeitsteiliger Wachsamkeit.²⁰ Jemand musste die entstehende Zivilisation nach außen abschirmen, damit im Innern sich Vernunft entwickeln konnte. Das ist noch heute so. Mit Philosophie können wir uns nur beschäftigen, weil institutionell dafür gesorgt ist, dass wir im Inneren der Zivilisation von äußeren Feinden – seien es die Natur oder andere Zivilisationen – geschützt sind. Mit anderen Worten: Historisch betrachtet gibt es keine immer schon existente „freischwebende“ praktische Vernunft, sondern sie entsteht im kulturellen Rahmen. Und nicht nur die einstige Entstehung, sondern auch die fortwährende und heutige Erhaltung der praktischen Vernunft ist abhängig von Institutionen.

Nun ist diese *Genese* der praktischen Vernunft in Abhängigkeit von ihr zuvorkommenden Institutionen für sie kein Grund ihre *Geltungsansprüche* bezüglich dieser einzuschränken. Wie alles andere praktisch relevante unterwirft sie auch die Institutionen ihrem Normierungsanspruch. Institutionen sollen vernünftig sein.

Die im sich emanzipierenden Subjekt erwachende Vernunft ist dafür ein anschauliches, ins individualgeschichtliche gewendetes Beispiel. Von der Pubertät an beginnen Kinder die familiären Institutionen zu kritisieren. Wenn sie nicht bei kindischem bloßem Dagegensein stehenbleiben und ihre Kritik in theoretischer Reflexion zu fundieren beginnen, kommen sie möglicherweise zu dem Schluss, dass die Institution der Familie und alles, was damit zusammenhängt, komplett unvernünftig ist und wollen sie am liebsten abschaffen. Die Kritik kann sich natürlich auch oder zusätzlich an andere Institutionen – seien es Staat, Kirche, Schule, etc. – richten. In jedem Falle ist es ein Beispiel für eine sich gegen ihre eigenen Entstehungs- und Bestandsbedingungen wendende praktische Vernunft. Die Familie war zur Zeugung und Kultivierung des Subjekts, in dem die Vernunft sich schließlich regt, notwendig, der Staat zum Schutz zur Ausbildung der Vernunft in der Schule und der Ermöglichung der Äußerung von Kritik überhaupt; möglicherweise hat selbst die Kirche an der Erziehung zu jenen Werten mitgewirkt, die sich nun in Gestalt des aus der Unmündigkeit erwachenden, sich autonom wählenden Subjekts gegen sie richten.

Die Institutionsaporie ist daher in erster Näherung so zu bestimmen, dass einerseits die praktische Vernunft ihren normativ-vernünftigen Anspruch auch auf Institutionen richten muss, gleichzeitig aber in ihrem eigenen Ent- und Bestehen radikal abhängig von eben diesen ist. Sie sind nicht nur schon da, bevor ein einzelner Mensch mit normativen Forderungen an sie herantritt, sondern auch

Schopenhauer hat versucht dies in seiner Widersprüchlichkeit zu erfassen: „Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig.“ (Schopenhauer 1844, S. 24)

²⁰ Vgl. Sloterdijk, S. 332ff. Hinzu kommt außerdem, dass Institutionen den Lebenserhalt und die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Einzelnen gewährleisten mussten.

geschichtlich älter und die Bedingung der Möglichkeit von praktischer Vernunft selbst. Die „Unbedingtheit ihres Anspruchs“ kollidiert mit der „Bedingtheit ihrer eigene Existenz“ (S. 46) und aus der unauflöslichen, gleichsam unendlichen Diskrepanz zwischen beiden entspringt die Aporie. Institutionen und praktische Vernunft stehen nicht in einer gleich-gültigen reziproken Verschränkung zueinander. Die Institutionen haben deutlich die Übermacht, da ihr Bestehen keiner praktischen Vernunft bedarf. Schließlich gab es sie lange bevor es praktische Vernunft gab. Die Normen, die sie setzen und deren Einhaltung sie überwachen, müssen sich nicht zwingend vor der praktischen Vernunft verantworten. Sie haben es nicht einmal nötig sie zu begründen. (vgl. S. 37) Praktische Vernunft aber ist auf Institutionen angewiesen und dies nicht nur – wie bereits ausgeführt – in ihrer Existenz. Sie würde wohl, wenn sie eine gesellschaftliche Welt am Reißbrett entwerfen sollte, auch nicht auf Regeln und Institutionen – welcher Art auch immer – Verzicht tun wollen. Die Einhaltung der von der praktischen Vernunft am Reißbrett entworfenen Regeln müsste schließlich aller Wahrscheinlichkeit nach von Institutionen überwacht werden. „Nur wenn das Handeln aller ausnahmslos durch Vernunft bestimmt würde, erübrigte sich eine solche Ordnung. Doch das ist eine utopische Voraussetzung.“ (S. 40)²¹ Wie am Ende von Kapitel 3 gesehen, treibt also die „Schwäche“ (S. 40) der praktischen Vernunft sie zur entlastenden und kompensierenden institutionellen Verankerung ihrer Ansprüche.

Nun werden aber diese Institutionen, einmal angenommen sie seien aus reiner praktischer Vernunft installiert, einen Zwang ausüben, dessen Vernünftigkeit – sei es unmittelbar oder erst nach einiger Zeit – nicht von allen Individuen eingesehen werden wird, da sie schließlich sämtlich selbst die ihnen vorgegebenen Regeln ihrem praktisch-vernünftigen Anspruch unterwerfen werden; gemäß der Idee praktischer Vernunft sollen sie das ja sogar. Hier tritt die Aporie in neuer, konkreterer Form auf: „Aus der Idee einer praktischen Vernunft läßt sich die Notwendigkeit einer Rechtsordnung ebenso begründen wie die Pflicht des Individuums, sein Handeln an den Forderungen dieser praktischen Vernunft auszurichten“ (S. 41), also jede Rechtsordnung prinzipiell anzuzweifeln. Umgekehrt aber kann eine Rechtsordnung nur dann funktionieren, wenn nicht jedes Individuum sie beständig hinterfragt. Gemäß praktischer Vernunft müsste das aber jedes Individuum tun.

In diesem Zusammenhang diskutiert Wieland das Widerstandsrecht, da es als Teil einer allgemeinverbindlichen Rechtsordnung Ausdruck der explizierten Problematik ist.

„Traditionellerweise bezeichnet der Begriff des Widerstandsrechts den Punkt, an dem der stets mögliche Antagonismus zwischen der individuellen Vernunft und der Institution der Rechtsordnung und damit die Institutionsaporie in verschärfter Gewalt sichtbar wird.“ (S. 41)

Im Widerstandsrecht soll es dem Einzelnen vorbehalten bleiben sich in bestimmten Fällen den Regeln der Rechtsordnung zu verweigern. Dies bedeutet, dass er nach eigener vernünftiger

21 Vgl. dazu Kapitel 6.

Maßgabe darüber zu urteilen berechtigt ist, ob die Regeln vernünftig sind bzw. die Ordnung überhaupt eine Rechtsordnung ist. Nach Wielands Auffassung ist eine solches Recht innerhalb einer Rechtsordnung nicht widerspruchsfrei denkbar. Denn eine solche kann um ihrer Funktionsfähigkeit willen den Individuen nicht zugestehen „über die Verbindlichkeit einer jeden [...] Forderung letztgültig zu befinden“ (S. 42), sie ist „nicht von der Art eines Angebots, das der Adressat entweder annehmen oder ablehnen kann“ (S. 43), sondern erhebt den Anspruch allgemeinverbindlich zu sein und das heißt die Individuen an sie zu *binden*. Wird hingegen das Widerstandrecht derart gewährt, dass die Rechtsordnung selbst entscheidet, in welchen Fällen von ihm Gebrauch gemacht werden kann, ist es kein Widerstandrecht im eigentlichen Sinne. Das Problem ist ähnlich dem in Kapitel 2 bezeichneten Fall von Regel und Ausnahme bzw. einer höherwertigen Ordnung. Wer vom Widerstandsrecht Gebrauch macht, das ihm von der Rechtsordnung, gegen die er sich wenden will, selbst zugestanden wird, gehorcht offenbar bloß einer Rechtsordnung höherer Stufe, aber keineswegs seiner eigenen praktisch-vernünftigen Urteilsfähigkeit.

So kann also weder die Rechtsordnung dem Individuum die Entscheidung darüber überlassen, was letztlich rechtens ist, da sie sonst keine Rechtsordnung wäre, noch kann das Individuum der Rechtsordnung dieses Recht umstandslos zugestehen, denn eine Rechtsordnung ist weder durch ihre bloße Existenz bereits vernünftig, noch weil sie eine Ordnung ist, noch weil sie funktioniert. Das Problem ist nicht lösbar.

„Zwar kann keine Rechtsordnung dem Einzelnen inhaltsbezogene Überprüfungsbefugnisse einräumen, deren Resultate ihn notfalls auch zum Widerstand gegen sie berechtigen könnte. Trotzdem verbleibt ihm die Last, darüber befinden zu müssen, ob es überhaupt eine Rechtsordnung ist, die ihn in Anspruch nimmt.“ (S. 44)

Auch an dieser Stelle zeigt sich also wieder die Urteilskraft des einzelnen Subjekts als der unhintergehbare Dreh- und Angelpunkt praktisch-vernünftiger Überlegungen. Es scheint sinnvoll, sie noch einmal eingehender zu thematisieren.

5. Urteilskraft und Aporie

In den besprochenen Aporien, vor allem in der Applikations- und Institutionsaporie²², hat sich die Urteilskraft als letzte, unhintergehbare Instanz gezeigt. Wir kommen an ihr nicht vorbei. Die genannten Aporien, die den Omnipotenzanspruch praktischer Vernunft negieren, sind nichts als ein Ausdruck unserer Urteilskraft. Sie bestehen, weil unsere Urteile nicht Ausdruck „freischwebender“, notwendiger *Erkenntnis* sind (dann nämlich leiteten sich – wie im „praktischen Syllogismus“ in

²² Bei der Motivationsaporie tritt die Frage der Urteilskraft nicht so unmittelbar auf wie bei den anderen beiden. Doch bei dem Versuch die Motivationsaporie mit dem praktischen Syllogismus zu lösen, zeigt sie sich als unhintergehbare Entscheidungsinstanz.

Wollte man sagen, dass man *beurteilen* müsse, welche Motive man akzeptieren will, ließe sich weiter fragen, was denn das Motiv zu dieser Urteilsentscheidung gewesen sei. Eine Antwort könnte dann nur auf den Glauben an die eigene Urteilsfähigkeit verweisen, vgl. Kapitel 6.

Kapitel 3 angesprochen – die Konklusionen „von selbst“ aus den Prämissen ab), sondern der *Entscheidung* des urteilenden Subjekts bedürfen. Das Urteil kann damit selbst bereits als Handlung beschrieben werden, da es *vollzogen* wird und sich nicht einfach – wie in einer göttlichen Sphäre der Erkenntnis (etwa Platons Ideenwelt) oder in einem Uhrwerk – *ereignet*. Ist „der Mensch ein nach Grundsätzen handelndes Wesen“ (S. 5), wie Wieland schreibt, so ist er auch ein beständig urteilendes. Die Urteilskraft ist als Akt des Subjekts die Vermittlerin zwischen Theorie und Praxis. So schreibt Kant:

„Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Übergangs von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urteilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und, da für die Urteilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach sie sich in der Subsumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden, weil es ihnen an Urteilskraft fehlt“²³.

Urteilskraft ist unhintergehtbar, weil Theorie sich nicht automatisch in Praxis verwandelt, sondern von uns vollzogen werden muss. Bei Wieland klingt diese Tatsache immer wie ein Makel der menschlichen Vernunft, weil sie in die genannten Aporien führt. Aber wie wäre es, wenn die die Anwendung praktischer Vernunft betreffenden Aporien nicht bestünden? Wir hätten dann keine Urteilskraft und würden folglich gar nicht denken können, da denken in Urteilen besteht.²⁴ Wir wären dann entweder Maschinen, die bewusstlos Prozesse ausführten oder Götter. Ersteres scheint mir nicht wünschenswert, letzteres weltfremd und außerdem beides falsch zu sein. Die von Wieland als so verheerend gekennzeichnete Unsicherheit in der urteilenden Applikation, wäre in diesen Fällen zwar verschwunden, doch dieses Handicap scheint mir gerade deswegen vielmehr ein Segen zu sein. Ein Segen, der uns zu Menschen macht, von Maschinen und Göttern unterscheidet und daher auch der Ort ist, wo menschliche Freiheit zu suchen ist. Gerade weil wir keine bloß reagierenden Maschinen oder omnipotente Schöpfer sind, sondern fehlbare Entscheidungsträger, gerade insofern wir uns irren und nicht zuletzt lügen²⁵ können, sind wir Menschen.²⁶ Und im Menschen lichtet sich etwas, das über die Naturnotwendigkeit hinausragt und Freiheit ahnen lässt.²⁷ Nicht zum ersten Mal und nicht nur mit der Freiheitsproblematik stoßen wir an „letzte Fragen“, die anzugehen die Vernunft nicht lassen kann – nicht zuletzt weil sie, den Aporien gleich, sich in ihrem

23 Kant 1793, A 201f.

24 Siehe Anm. 8.

25 Vgl. Sommer.

26 Das Sachverhalt scheint dem Sündenfall zu ähneln. Auch dieser kann als Segen gelten, weil er uns zu Menschen macht. Zu solchen zwar, die nicht im Paradies leben, aber die durch die Erkenntnis von Gut und Böse verantwortlich und „zur Freiheit verdammt“ sind. Nach Kierkegaard ist nicht zu sündigen insofern nicht wünschenswert, als wir erst durch die Sünde erfahren, wer wir sind. Das scheint mir auch für andere Fälle des Wunsches nach Unfehlbarkeit zu gelten – wie den von Wieland implizierten Wunsch, die Aporien mögen nicht bestehen.

27 Auf die Frage der Freiheit kann leider nicht in gebührender Genauigkeit eingegangen werden. Kants Auffassung von Freiheit als regulativer Idee ist sicherlich ein weiterhin denkwürdiger Entwurf, auf den am Ende von Kapitel 3 bereits kurz eingegangen wurde. Auf regulative Ideen komme ich auch in Kapitel 6 noch einmal zu sprechen.

eigenen Wesen zu verbergen scheinen. Diese „verbotenen Früchte“ scheinen nicht nur der Grund, sondern auch der Abgrund des Philosophierens zu sein. Im letzten Kapitel soll ihnen noch einmal eingehender und nicht ohne die dafür nötige spekulative Freizügigkeit nachgegangen werden.

6. Gedanken über das Utopische und den Glauben

Am Ende des Textes fügt Wieland den Begriff der Utopie in das aufgespannte Begriffsfeld ein. Er meint, jeder Versuch einer der drei Aporien der praktischen Vernunft zu entgehen, sei – im negativen Sinne – utopisch.

„Die großen Utopien, die im Laufe der Geschichte des Denkens entwickelt worden sind, entwerfen nicht zufällig allesamt Bedingungen, unter denen die eine oder die andere Aporie nicht mehr zu bestehen braucht. Das ist dann der Fall, wenn innerhalb einer im hohen Maße schematisierten Lebenswirklichkeit die Applikation von Normen trivial wird; wenn ein rigides Erziehungssystem Motivationskonflikte gar nicht entstehen läßt; wenn schließlich Institutionen kreiert werden, deren Idealität Konflikte mit den in sie eingebundenen Individuen gar nicht erst entstehen läßt. Doch solche Bedingungen sind kontrafaktisch“ (S. 46), praktische Vernunft kann sie „weder schaffen noch ideell vorwegnehmen“ (S. 45).

Utopien wären demnach Überschätzungen der Kraft der praktischen Vernunft. Wenn Wieland recht hätte, wären sie schon deswegen zum scheitern verurteilt und außerdem in ihrer Kontrafaktizität auch kontraproduktiv, da sie den Blick auf die tatsächliche Schwäche der praktischen Vernunft verstellten. Doch die einseitig negative Bewertung von Utopie ist im Zusammenhang des herausgestellten Gehalts von Wielands Argumentation nicht gerechtfertigt. Eingedenken der Aporien hieße nach meinem Dafürhalten vielmehr bestimmte Utopien in ihrer Notwendigkeit zu akzeptieren.

Wir haben in allen Fällen gesehen, dass die Aporien letztlich damit identisch sind, dass wir Wesen sind, die Urteilskraft nötig haben und Urteilskraft als eine fehlbare bestimmt, in deren Begriff schon immer die Ambivalenz steckt, gleichzeitig Entscheidung zu sein, aber Erkenntnis sein zu sollen. Ist daher nicht jedes Urteil, das wir aussprechen, im Grunde eine kleine Utopie? Obwohl wir niemals sicher sein können, dass unser Urteil richtig ist bzw. dass die auf die Einzelsituation anzuwendende Norm gerechtfertigt ist, müssen wir davon ausgehen, dass wir die Fähigkeit dazu haben. Obwohl wir keinen Garant dafür haben können, dass in unserem Urteil auch Erkenntnis steckt und nicht bloß subjektive Entscheidung, müssen wir es durch einen „Sprung in den Glauben“²⁸ jederzeit voraussetzen, denn wir *müssen* urteilen.

Ebenso lebt die Sprache, in der wir unsere Urteile aussprechen, letzten Endes von einer „Illusion“, weil sie von einer intersubjektiven Übereinstimmung darin, was mit Worten gemeint ist, ausgeht, die niemals einholbar ist. Ob der andere in einer Kommunikationssituation wirklich das Gleiche meint wie ich (und ob unsere Urteile wirklich der Realität entsprechen, also Erkenntnisse sind),

28 Zizek 2005, S. 36; die Formulierung wird auf Kierkegaard zurückgeführt.

können wir nicht wissen, weil wir nicht aus uns heraustreten und einem göttlichen Auge gleich die Übereinstimmung beider Sphäre nachprüfen können. Sprachliche Bedeutung ist somit, was uns beim sprechen *vorschwebt*, aber nicht einholbar ist. Sie ist stets „von der Zukunft geborgt“ und auf eine „ewig-aufgeschobene kommende Erfüllung angewiesen“²⁹ (die allerdings niemals kommen wird). Wir sprechen so, *als ob* diese Übereinstimmung von Begriff und realem Gegenstand bzw. von Begriffen der jeweiligen Sprecher gegeben wäre. Und dieses *Als-ob* ist Bedingung der Möglichkeit von Sprache. „Es gibt keine Sprache ohne diesen Sprung in den Glauben.“³⁰ Die „Illusion“ ist denknötwendig – eine Utopie, ohne die wir nicht auskommen.

Dies gilt bei der Normapplikation ebenso wie bei der Beurteilung von Institutionen. Wir sind letzten Endes auf uns gestellt, selbst zu entscheiden, ob Institutionen vernünftig sind und wir müssen es selbst übernehmen die Regeln anzuwenden, die wir uns gesetzt haben. Wir müssen entscheiden, *als ob* wir erkennen würden. Mit anderen Worten: Wir müssen uns in Urteilen unseres „Verstandes ohne Anleitung eines anderen bedienen“³¹. Dass wir das auch können, müssen wir *glauben*, denn wir können es aus den genannten Gründen nicht *wissen*.³² In dem, was wir immer schon voraussetzen, wenn wir denken, sprechen und urteilen, steckt somit gleichsam eine performative Utopie – weil wir ihre Forderung jederzeit vollziehen, wenn wir uns mit Anspruch auf Wahrheit äußern. Die Aporie dieser Utopie besteht darin, dass wir, obwohl wir davon ausgehen, dass unsere Urteile Erkenntnisse sind, wissen, dass sie gleichzeitig unsere Entscheidung sind, und wir daher niemals nachprüfen können, ob sie „wirklich“ Erkenntnis sind. Im Grunde müssen wir immer so handeln, *als ob* wir einen göttlichen Standpunkt inne hätten, obwohl wir wissen, dass wir ihn niemals haben können. Der kantische Terminus der regulativen Idee Gottes lässt sich somit auf die Urteilskraft ausweiten. Kant meinte wir kämen nicht umhin an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu glauben und zu handeln *als ob* sie wirklich wären, obwohl wir von ihrer Existenz unmöglich wissen könnten. Sie *schweben* uns beständig *vorweg*, doch wir holen sie nie ein. Ich meine, wir kommen in ebender Weise nicht umhin an die Wahrheit unserer Urteile zu glauben, obwohl wir aus prinzipiellen Gründen nie sicher sein können, dass die Ausübung unserer Urteilskraft objektive Erkenntnis

29 Ebd.

30 Ebd. Zizek schreibt des weiteren über die Struktur des Glaubens: In „unserer angeblich atheistischen, hedonistischen, posttraditionalen, säkularen Kultur, in der niemand bereit ist, seinen Glauben offen einzugestehen, ist die zugrunde liegende Struktur des Glaubens dafür umso weiter verbreitet: Wir alle glauben heimlich. ›Gott ist unbewußt, d.h. es ist ganz natürlich, daß der Mensch der Verlockung des Glaubens nachgibt.‹ Es bedeutet diese „Vorherrschaft des Glaubens, daß das Bedürfnis zu glauben in der menschlichen Subjektivität liegt [...] Der Atheismus ist nicht die Nullstufe, die jeder verstehen kann, da sie lediglich die Abwesenheit Gottes oder des Glaubens an ihn bedeutet – vielleicht gibt es nichts, das schwieriger auszuhalten ist als diese Position, ein echter Materialist zu sein. [...] Selbst Stalinisten waren Gläubige, insoweit sie sich auf das Jüngste Gericht der Geschichte beriefen, das dereinst über die ›objektive Bedeutung‹ unserer Taten entscheiden wird.“ (Zizek 2001, S. 9)

31 Kant 1783, A 481. Einen solchen Anderen kann es nicht geben, weil es bei Strafe eines infiniten Regresses keine Regel geben kann, nach der wir uns beim Regel anwenden richten könnten.

32 Vgl. Kant 1787, B 850: „Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen.“

hervorgebracht hat und nicht *bloß* subjektive Entscheidung war.

Vom Kantischen Standpunkt der „irreduziblen transzendentalen Obdachlosigkeit“³³ oder „der metaphysischen Verzweiflung“³⁴ aus, also mit der Einsicht, dass wir bezüglich vielem, was uns am Herzen liegt, nichts wissen können, sondern nur handeln können oder gar müssen *als ob* es existierte, lebte man also ständig angesichts und durch die Utopie sowie im Glauben an sie – das heißt aber gerade: ohne zu glauben sie ließe sich erreichen. In diesem Sinne kann man sagen, dass wir notwendig immer schon vom Standpunkt der Utopie aus denken. Die Utopie schlummert gleichsam in der Idee des urteilenden Subjekts – also darin wie wir uns verstehen. Wir müssen uns als urteilende Subjekte denken, denn ebenso wie gilt: „Man kann nicht *nicht kommunizieren*“ (Paul Watzlawick), so kann man auch nicht *nicht urteilen*. Und ebendieses Urteilen kann man nicht ohne die Utopie der Wahrheit. Dass es einen Grund gibt, wieso das Urteil gerade so und nicht anders gesprochen werden musste, dass wir also urteilsfähig und nicht bloß urteilsbedürftig sind, das müssen wir glauben – indem wir *an uns selbst glauben*, also daran, dass wir uns selbst richtig verstehen.³⁵

Glaubten wir nicht in irgendeiner Form an die Wahrheit unserer Urteile, widersprüchen wir uns gleichsam performativ selbst. Es wäre dann bloß Zufall, dass wir dies und nicht das gesagt hätten. Selbst der radikale Skeptizist erhebt zumindest für seinen Skeptizismus den Anspruch der Wahrheit. Der einzig konsequente Skeptizismus bestünde daher im Schweigen. Aus Wittgensteins Satz „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“³⁶ und der Einsicht, dass man über *nichts* mit verbürgter Wahrheit sprechen kann, folgte so, dass man über *alles* schweigen muss.³⁷ Akzeptiert man hingegen diese Aporie und damit, dass wir sozusagen sprechen müssen, als könnten wir es, kann man mit Adorno und gegen Wittgenstein sagen, Philosophie sei vielmehr „das Paradox dieses Unterfangens, mit den Mitteln des Begriffs das zu sagen, was eigentlich sich nicht sagen läßt, das Unsagbare eigentlich doch zu sagen“³⁸.

33 Vgl. Zizek 2005, S. 41.

34 Adorno, S. 111.

35 Das führt uns zum *Selbstbewusstsein*, denn nirgendwo anders als in uns selbst können wir den Grund unserer Urteilsfähigkeit suchen. Dieses ist auch aus dieser Betrachtungsweise heraus „der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch [...] heften muß“ (Kant 1787, B 134). Als Bedingung der Möglichkeit von Ergründlichkeit ist es selbst unergründlich, der selbst bodenlose Grund, auf dem wir stehen, den wir aber nicht *verstehen* können. (vgl. Henrich, S. 14f)

36 Wittgenstein, Satz 7, S. 85.

37 Man könnte allerdings auch wie Sokrates sich darauf beschränken lediglich Fragen zu stellen.

38 Adorno, S. 56.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1962): *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1993.
- Henrich, Dieter (1999): *Bewußtes Leben*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1783): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders.: Werkausgabe Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 53 – 61.
- Kant, Immanuel (1786): *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in: ders.: Werkausgabe Bd. V, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 265 – 283.
- Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bd. III/IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel (1790): *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in: ders.: Werkausgabe Band X, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 9 – 68.
- Kant, Immanuel (1793): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: ders.: Werkausgabe Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 125 – 172.
- Kierkegaard, Søren (1849): *Die Krankheit zum Tode*, übersetzt von Gisela Perlet, Stuttgart: Reclam 1997.
- MacIntyre, Alasdair (1966): *Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*, Meisenheim: Hain 1984.
- Schopenhauer, Arthur (1844): *Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II*, Köln: Könnemann 1997.
- Schopenhauer, Arthur (1847): *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: ders.: Kleinere Schriften, Zürich: Haffmans 1991, S. 7 – 167.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2005): *Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sloterdijk, Peter (1993): *Weltfremdheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sommer, Volker (1992): *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München: Beck.
- Wieland, Wolfgang (1989): *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders.: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 7 – 85.
- Žižek, Slavoj (2001): *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2005): *Der parallaxtische Blick auf den Kommunismus*, in: DemoPunk und Kritik & Praxis Berlin (Hrsg.): *Indeterminate! Kommunismus: Texte zur Ökonomie, Politik und Kultur*. Münster: Unrast, S. 31 – 43.