

Carl von Ossietzky
Universität Oldenburg

Master of Arts Philosophie

MASTERARBEIT

Ist nur ein schlechtes Gewissen ein gutes Gewissen?

vorgelegt von Moritz Rehfeld

Betreuende Gutachterin: apl. Prof. Dr. Susanne Möbuß

Zweiter Gutachter: apl. Prof. Dr. Hans-Georg Bensch

Oldenburg, 25.02.2021

Einleitung.....	1
Fragestellung.....	1
Methodologie.....	2
Auswahl der Literatur.....	2
Aufbau der Arbeit.....	3
Hintergrund.....	4
Etymologie.....	5
Kant.....	5
Allgemeines zu Kant.....	6
Kants praktische Schriften.....	7
Hegel.....	8
Allgemeines zu Hegel.....	8
Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	9
Hegels <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>	12
Hegels <i>Encyclopädie der Wissenschaften im Grundrisse</i>	18
Heidegger.....	19
Allgemeines zu Heidegger.....	19
Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	21
Ist nur ein schlechtes Gewissen ein gutes Gewissen?.....	24
Diskussion.....	30
Synopsis.....	30
Essay I: Wert.....	31
Essay II: Gesellschaft.....	34
Essay III: Quietive.....	39
Essay IVa: Selbstbetrachtung.....	41
Essay IVb: Negativität.....	42
Essay V: Emanzipation.....	45
Essay VI: Nichts.....	48
Fazit.....	50
Literatur.....	55

Einleitung

In unserer Gesellschaft gibt es etwas, was jedem Menschen selbst überlassen ist: das Gewissen als das Wissen um die eigenen moralischen Gefühle. Negative Emotionen infolge von Äußerungen, Handlungen oder Gedanken stellen Gewissensregungen dar. Sie bestimmen, was genau an einem solchen Akt schlecht, das heißt, böse war.

Dem Gewissen zugrunde liegt das, was Gesellschaften als gerecht und was als ungerecht empfinden. Es kann Regierende stürzen und Unrechtsregimes angreifen. Zudem kann es als eine der Formen des Gefühls eingeordnet werden, welche unbedingte Achtung erwarten und diese in der Regel auch erfahren.

Gleichsam ist es in seiner Genese nicht frei. Im Laufe der Entwicklung eines Selbstbewusstseins, der Ontogenese, achtet ein Individuum auf Erzieher:innen sowie ihnen Gleichgestellte und konstruiert in Orientierung an deren Verhalten seinen eigenen moralischen Kodex. Hier spielen Faktoren eine Rolle, die im Unterbewusstsein verankert und durch die Ontogenese bestimmt sind.

Auf diese Weise erlangt die Rede über das Gewissen in der Philosophie eine Qualität, welche oftmals das Gefühl vermittelt, dass es beliebig sei, was ein Mensch in moralischer Hinsicht fühlt. Die Freiheit des Gewissens macht demnach den Kern und das Problem der Thematik aus. Diesen Kern gilt es im Zusammenspiel von tradierter Sitte (Ethik) und persönlicher Norm (Moral) zu begreifen. Dementsprechend soll eine positive Lehre entstehen, die aufzeigt, wie wir mit Gewissensinhalten, die mit der Haltung der Gesellschaft konfligieren, umgehen können.

Die offensichtlich rhetorische Frage, die den Titel dieser Arbeit ausmacht, ist projektiv aufzulösen, in der Intention, eine differenzierte Perspektive auf die einzelnen Teilbereiche des Gewissens zu gewähren.

Fragestellung

Die nachstehende Untersuchung hat die Annahme zum Ausgang, dass ein distinktes Gewissensphänomen besteht. Dieses ist *prima facie* immer dann erfüllt, wenn es ein moralisches Selbstbewusstsein gibt, welches in Anspruch genommen wird. Es hat die Funktion der moralischen Selbstkontrolle des Selbstbewusstseins inne. Wie aber läuft das genau ab? Wie messen wir es? Was macht das Phänomen aus, und wozu brauchen

wir es? Wann ist ein Gewissen ein Gewissen? Im Fokus der vorliegenden Arbeit steht die Frage, was ein ‚gutes‘ von einem ‚schlechten‘ Gewissen unterscheidet.

Zum Zweck der Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, dass das Gewissensphänomen eingehend betrachtet, in seiner Struktur beschrieben und auf seinen spezifischen Definiens gebracht wird, indem es in seiner moralischen Wertigkeit Beschreibung findet.

Das Gewissen als Gegenstand wird auf einen praktischen Punkt gebracht, wenn es darum geht, das Augenmerk auf den Diskurs seit dem Jahr 1846 zu lenken. Der zivile Ungehorsam, von Thoreau in die Auseinandersetzung eingebracht, hat einige der größten Erfolge der Zivilgesellschaft gegenüber dem Staat hervorgebracht. Deshalb – ohne das Essay Thoreaus zu analysieren – ist es angebracht, in aller Kürze über das Gewissen, die Gesellschaft und die Rechtsnovellierung zu sprechen, um auf die Notwendigkeit einer Gewissensanalytik verweisen zu können.

Methodologie

Allgemein gefasst erfolgt eine schrittweise Heuristik des Begriffes des Gewissens. Ausgehend von dem allgemeinen Verständnis in Gesellschaft und Philosophiegeschichte wird das Verständnis des Begriffes in ausgewählten Philosophien erfasst, um es anschließend zu analysieren. Hier wird das Herangehen an angrenzende Begriffe mittels einer Art etymologischen Methode geleistet. Konsequenterweise durchgeführt, bietet sie alle Informationen, die für die heutige Diskussion wichtig sind.

Im späteren Verlauf werden einige Ansätze erprobt, um aus der Quellenlage und Heuristik die möglichen Diskussionen abzubilden, die um das Gewissen heutzutage geführt werden könnten. Dies geschieht essayistisch. Im Verlaufe dieser Essays werden verschiedene Mittel der Philosophie erprobt und auf mögliche Resultate hin überprüft.

Auswahl der Literatur

Die zugrunde liegende Literatur wurde ausgewählt, um möglichst die intensivsten Bearbeitungen des Gewissensbegriffes abzuhandeln. Dies sind in chronologischer Folge Werke von Kant, Hegel und Heidegger. Es wäre eine Verfehlung, eine reine Übersichtsarbeit zu verfassen, welche zu keinem Ergebnis kommt oder eine, die sich in Eklektizismus ergeht. Stattdessen wird eine Herangehensweise gewählt, die sich mehr

in intensiver Beschäftigung mit dem, was die ausgesuchten Autoren zum Gewissensbegriff schrieben, ergeht.

Es könnte kritisiert werden, dass die Auswahl eine kommensurable Lesart des Gewissens zwischen den Autoren nicht erlaubt. Dies ist eine reale Gefahr. Denn auch, wenn Heidegger Hegel rezipierte und kannte, geht damit nicht einher, dass die Methoden der beiden kompatibel sind. Festzustellen, inwieweit Kompatibilität vorliegt, nimmt eine Schlüsselstelle in dieser Arbeit ein.

Zugleich ist zu bedenken, dass die Methodik nicht das ist, was hier interessiert. Sie kann variieren. Wenn die Ergebnisse kongruent sind, kann hier geschlussfolgert werden, dass sie sich auf verschiedenere Wege erreichen lassen. Das führt zu einer Stärkung ihrer Aussagekraft.

Eine Arbeit über solche Autoren zu verfassen, ist grundsätzlich schwierig. Es dürfte strittig sein, welcher der drei die größten Ansprüche an die Leser:innen stellt. Die Analyse der Texte und ihre Interpretation stehen im Verbund. Für jede gültige Auslegung gibt es eine weitere, die ihr diametral gegenübersteht. Deshalb kann sich ein Projekt, das sich auf diese Denker bezieht, lediglich als Vorschlag der Interpretation auffassen lassen, nicht als eineindeutig aus dem Text geschlossene Wahrheit.

Aufbau der Arbeit

Zunächst werden die philologischen Grundlagen der Auswahl geklärt und auf die vorliegende Fragestellung angewendet. Dies erlaubt das fokussierte Arbeiten an einer Grundlage nach der anderen und bietet die Möglichkeit, später auf das Gesagte zurückzukommen und anhand der Befunde eine qualifizierte Antwort auf die Fragestellung zu geben.

Zu den einzelnen Autoren werden allgemeine und terminologische Anmerkungen fällig, die mit Blick auf die philologischen Teile der Texte relevant sind.

Im Rahmen der Textauswahl wurde eindeutig ein Fokus auf die Theorien Hegels und Heideggers gelegt. Vieles, was über Kants Theorien gesagt werden könnte, wird vorausgesetzt. Hier wäre es Aufgabe einer umfassenderen Arbeit, den Sachstand der Diskussion um einen der drei Denker angemessen darzustellen. Dementsprechend kann hier lediglich eine Skizze eines Ausschnittes der Werke gegeben werden.

Danach wird versucht, in verschiedenen Essays, die Ansätze, die das Gewissen erlaubt, darzustellen und zu umreißen. Dies wird von einem klassischen Fazit aus dieser Diskussion beendet.

Hintergrund

In unserer Gesellschaft ist es allgemein anerkannt, dem Gewissen die Funktion der Überwachung der moralischen Geschäfte des Selbst zuzuschreiben. Lediglich in pathologischen Fällen wird diese Freiheit sanktioniert. Im vierten Paragraphen des Grundgesetzes findet sich neben der Glaubens- und Religionsfreiheit auch die Freiheit des Gewissens. Sie stellt somit eines der höchsten Güter unserer Gesellschaft dar.

Wenn wir ein Gefühl für das Gute und das Böse haben, werden wir auf das Gewissen zurückgeworfen, das uns beschließen lässt, ob wir mit einem Sachverhalt kritisch umgehen oder diesen akzeptieren. Die Tradition des zivilen Ungehorsams ist hier prominent. Aus Gewissensgründen wendet sich eine Gruppe organisiert gegen das Recht. Beispiele hierfür sind die Demonstrationsfreiheit, die Geschlechtergleichstellung und das Recht auf Wehrdienstverweigerung – alle wurden durch gemeinsame Akte des zivilen Ungehorsams aus der Traufe gehoben.

Die beschriebene Intuition ist normalerweise intakt und funktioniert im Rahmen der gesellschaftlichen Bedingungen. Nur wenn der Rechtsrahmen als ungerecht empfunden wird, kann ein Konflikt zuerst latent und dann akut ausbrechen und muss aufgefangen werden. Er geht nicht von einer einzelnen Person aus. Ziviler Ungehorsam unterscheidet sich von so einer Handlung dadurch, dass er eine soziale Komponente hat. Die Verabredung zum gemeinsamen Rechtsbruch schützt das Gewissen vor pathologischen Wahnvorstellungen.

Aber auch in anderen Fällen ist das Gewissen von höchster Relevanz. In der Medizinethik stellt es oftmals eine Gewissensfrage dar, wie in einem konkreten Fall zu entscheiden ist. Hier gewähren nur das Kollegium und der eventuelle Ethikrat Beistand. Wachkomapatient:innen, Abtreibungen, Sterbehilfe am Lebensende – All dies sind Gewissensentscheidungen, was bedeutet, dass es rechtliche Rahmenbedingungen gibt, die eine konkrete Handlung als unter Umständen erlaubt ansehen, aber kein:e Mediziner:in verpflichtet ist, sie an den Patient:innen vorzunehmen.

Vor diesem Hintergrund entwickelte sich eine seit der griechischen Antike präsente Debatte um das Wesen des Gewissens. Diese ist von Relevanz, wenn es darum geht, zu entscheiden, wie Menschen handeln und warum sie handeln.

Etymologie

Kant, Hegel und Heidegger waren exzellente Begriffsarchäologen, die für den Erkenntnisfortschritt immer wieder die Konnotationen von Wörtern heranzogen, um sie dann einer Exegese zu unterziehen. Für uns heißt das, dass wir den Begriff des Gewissens unter Beachtung des historischen Kontextes untersuchen müssen.

Gewissen, lateinisch *conscientia*, griechisch *συντήρησις*, entstammt als das althochdeutsche Wort *gewizzani* einer Glosse zu Psalm 68, 20 von Notker. Hier wird es verwendet, um das Mitwissen Gottes an den Handlungen der Menschen zu beschreiben. Es ist evident, dass dieses Mitwissen eine moralische Bedeutung hat. Gott als die alleinige Quelle der Moral kann durch das Mitwissen an Gedanken und Taten über Menschen richten.

Die historischen Termini zeigen dieses Miteinander durch ihre Präfixe an. Sie sind jedoch in ihrer Bedeutung profan und zeigen Mitwissen von Menschen an den Gedanken und Taten von anderen Menschen, aber auch das Wissen um die eigenen Gedanken und Neigungen an. Heute herrscht die Bedeutung des Gewährwerdens von inneren Zuständen vor.¹

Elementar scheint zu sein, dass Gewissen ein Wissen ist. Damit würde sich die Rede über das eigene Gewissen als Wissenschaft qualifizieren.

Kant

Immanuel Kant ist einer der wichtigsten Philosophen der Aufklärung. Es bedarf keiner gesonderten Ausführung, dass er Grundsteine in praktisch allen Disziplinen der Philosophie bearbeitete und diese mit Wirkmächtigkeit umsetzte. Hier soll jedoch insbesondere auf die für den Gewissensbegriff relevante praktische Philosophie eingegangen werden, die in den Schriften *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Die Metaphysik der Sitten* dargelegt ist. Die Aufstellung ist auf die für den Gewissensbegriff wesentlichen Sätze reduziert.

¹Vgl. Ritter, Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: „Gewissen“ Bd. 3 S. 574ff

Allgemeines zu Kant

„Es ist überall nicht in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkungen für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“² Dieser Satz aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird oft herangezogen, um das Argument einzuläuten, dass Kant in seiner Moralphilosophie anbringt: „Der Wille ist *schlechterdings* gut, der nicht böse sein [...] kann.“³ Damit stehen wir in der Bringschuld, für uns und unseren Willen nachweisen zu müssen, dass er im pessimalen Falle noch gut sein kann, nämlich dann, wenn wir uns in unserer Situation täuschen. Das führt dazu, dass wir feste Handlungsgrundsätze aufgreifen sollten, die für alle gelten.

Eine Handlung findet dementsprechend nicht in der Absicht des Effektes ihren moralischen Wert, sondern in der Maxime, die ihr zugrunde liegt. Das reine Wollen ist folglich Gegenstand der Wertschätzung.⁴ Der Wille als planmäßiges Streben nach einem selbstbewussten Leben gilt als der Träger der Moralität. Dies beinhaltet, dass Freiheit nur als moralisches Konstrukt gedacht werden kann. Das macht tatsächliche Freiheit aus. Der Determinismus wird insofern verworfen, als dass willentliche Anstrengung Gegenstand moralischer Wertung ist. Dies wäre nicht möglich, wenn wir in unseren Entscheidungen fremdgesteuert wären. Erst die Autonomie – die Gesetzgebung durch uns selbst – ermöglicht es uns, Willen und Handlung zu werten.

Die Konklusion ist der vielzitierte Satz: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz.“⁵ Diese Wahrheit führt Kant zum kategorischen Imperativ. Ohne auf die Details der Maximenethik einzugehen, besagt dieser, ich solle so handeln, „daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“⁶ Gesetze haben unbedingte Geltung.⁷ Als solche sind hier nicht nur die positiven Rechtsnormen gedacht, sondern auch die auf Basis der Autonomie etablierten Normen. Maximen bilden darüber hinaus feste Handlungsgrundsätze.

Die vier Ausprägungen des kategorischen Imperativs nach Kant sollen hier nicht repetiert werden. Aber es sei eine weitere Formulierung hervorgehoben, die im Verlauf

²Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) AA IV 393.05-07

³GMS AA IV: 437.06-09

⁴GMS AA IV: 400.06-08

⁵GMS AA IV: 400.18-19

⁶GMS AA IV: 402.08-09

⁷GMS AA IV: 420.28**

der Arbeit relevant werden wird: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁸ Diese Formel des kategorischen Imperativs ist deshalb so wichtig, weil hier die Menschen als Inbegriff vernünftiger Wesen auf Reziprozität bestehen können. Die Person hat unbedingten Wert – Würde – und darf nicht von diesem entledigt werden, indem sie wie ein Werkzeug nur als Mittel zu einem Zweck gebraucht wird. Diese Idee ist es, die den Humanismus von Immanuel Kant begründet.

Alle sittlichen Begriffe haben also nach Kant in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung.⁹ Diese bestimmt diejenigen Handlungen als erlaubt, die mit der Autonomie – der Selbstgesetzgebung – des Willens zusammen gedacht werden können, und diejenigen, für die das nicht zutrifft, als unerlaubt.¹⁰

Kants praktische Schriften

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* findet sich ein Bild, das an späterer Stelle (Seite 28) noch einmal thematisiert wird. Kant spricht von dem „Gerichtshof der reinen Vernunft“¹¹, wenn er den „moralischen Sinn“¹² erwähnt. Ein „System der Sitten“¹³ müsse mit diesem kongruent gehen, wenn es nicht ein tyrannisches sein wolle.

Auch in der *Metaphysik der Sitten* wird dieses Bild aufgenommen. „Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen [...] ist das *Gewissen*.“¹⁴ Dieser innere Gerichtshof ist es, der die Taten des Menschen begutachtet, begleitet und gegebenenfalls verurteilt. Er kann dem Gericht nicht entkommen, denn er selbst instanziiert es. Zwar besteht die Möglichkeit, dass sich der Mensch gegen die „furchtbare Stimme“¹⁵ des Gewissens abhärtet und sie vertreibt, aber vernehmen wird er diese doch. Das Gewissen ist eine intellektuelle und moralische Anlage, eine Instanz, die es einem Menschen ermöglicht, ohne Inkonsistenz über sich selbst zu Gericht zu sitzen.

Zunächst wird eine Warnung ausgegeben, dass eine beabsichtigte Handlung bestraft werden könnte, um daraufhin wird die Rechtssache aufzunehmen, mit der ganzen Härte des (inneren) Rechts zu behandeln und schließlich das Urteil zu verkünden, wobei hier

⁸GMS AA IV: 429.10-12

⁹GMS AA IV: 411.08-09

¹⁰GMS AA IV: 439.26-28

¹¹GMS AA IV: 443.25

¹²GMS AA IV: 443.20

¹³GMS AA IV: 438.18

¹⁴Kant, Immanuel *Die Metaphysik der Sitten* (MdS), AA VI: 438.10-12

¹⁵MdS AA VI: 438.20

die Optionen des Freispruchs und jene der Verdammung bestehen. Im ersten Fall spezifiziert Kant, dass es nicht Freude sei, die ein Mensch dabei empfinden könne, sondern nur Beruhigung, einem strafenden Urteil entgangen zu sein.¹⁶ Dadurch wird ein wesentlicher Teil der Strategie Kants deutlich, der in seinen Argumentationen von dem schlimmsten Fall ausgeht, um daraufhin zu einer Notwendigkeit hinzuleiten. Diese ist dann begründet, wenn noch eine Erkenntnis zum Gegenstand der Überlegungen resultiert.

Hegel

Hegel legt seine Abhandlungen über das Gewissen in zwei Monographien nieder, welche die Moralität berühren. Zum einen leitet das Gewissen in den ‚religiösen‘ Teil der *Phänomenologie des Geistes* über, zum anderen ist es Ausgangspunkt einer Betrachtung der Sittlichkeit in den *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*. Zusätzlich wird die allgemeine *Encyclopädie der Wissenschaften im Grundbegriffe* von Hegel rezipiert.

Allgemeines zu Hegel

Hegels Methode ist eine begriffsanalytische, welche von der etymologischen Spannung zwischen einzelnen Begriffen dadurch profitiert, dass der Kern in allen Belangen erhalten bleibt. In unvergleichlicher Weise schreibt er konzise seine Gedanken auf, welche systematisch entwickelt werden, wobei das System in jedem Werk wechselt. So ist die *Phänomenologie des Geistes* auf eine Klimax hin ausgerichtet; die *Encyclopädie* bietet jedoch ein Nachschlagewerk für den Inhalt seines Gesamtwerkes. Die *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* stellen einen Ansatz vor, der vom Naturrecht zur Staatswissenschaft gelangen will.

Nach der „Selbstanzeige der Phänomenologie“¹⁷, die eine Beilage zur *Phänomenologie des Geistes* darstellt, soll das System der Wissenschaften im hegelschen Sinne die „psychologischen Erklärungen“¹⁸ ablösen. Behandelt werden „das Bewußtseyn, das Selbstbewußtseyn, die beobachtende und handelnde Vernunft, [der] Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist“¹⁹ sowie schlussendlich der Geist als

¹⁶MdS AA VI: 440.25-34

¹⁷Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Phänomenologie des Geistes* (PG) S. 446.1

¹⁸PG S. 446.8

¹⁹PG S. 446.14-16

Religion. Danach mündet *Die Phänomenologie des Geistes* in einer Besprechung des absoluten Wissens, das als Ziel der hegelschen Phänomenologie erachtet werden kann. Geist lässt sich hier auffassen als das Wesen, welches „sittliche Wirklichkeit“²⁰ hat. Es ist die ethische Grundüberzeugung, dass wir alle Geist hätten, die Hegel hier interessiert. Und „die Vernunft ist Geist“²¹, was ergibt: Geist ist der vernünftige Funke im Menschen. Wir sind uns nur unserer eigenen Welt gewiss, aber durch das Mittel des Geistes erkennen wir, dass es auch einen allgemeinen, absoluten Geist gibt, der ohne den Menschen existiert.

Das Bewusstsein ist daher mit der Prüfung des Scheins beauftragt, was durch die Begriffe geleistet wird. Sobald etwas ‚an und für sich‘ erkannt wurde, ist es sowohl gewiss als auch wahr erkannt. „Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das Bewußtseyn, hat die zwey Momente, des Wissens und dem Wissen negativen Gegenständlichkeit.“²² ‚Für sich‘ Seiendes bildet hier diese Gegenständlichkeit, die kritisch hinterfragt werden muss, um zu etwas gelangen zu können, was notwendige Erkenntnis genannt werden kann.

Dennoch ist diese Gegenständlichkeit nicht völlig frei von Wert. In der unmittelbaren Wahrnehmung liegt eine Qualität, welche das wahre Wissen zu fundieren vermag. Der in der Ästhetik gründende Terminus der Unmittelbarkeit ist Ausgangspunkt und Objekt der Kritik der Phänomenologie des Geistes. In der Folge orientiert sich das unmittelbare Denken an den Dingen der Welt. Dies befindet Hegel allerdings für fehlerhaft, denn in dieser Wahrnehmung der Welt könne nicht mit Notwendigkeiten argumentiert werden.

Diese seien erst im Absoluten denkbar. Absolut heißt hier, dass etwas losgelöst von anderen Dingen besteht. Es ist befreit vom empirischen, relationalen Charakter des Seins und wird im Gegensatz zum Relativen nicht mehr unmittelbar erkannt, sondern ist ein Produkt der Begriffe, die zu einer wahren Erkenntnis wurden. Den Gegenstand der Betrachtungen bilden nicht weltliche Wahrheiten, sondern denknotwendige. Es ist somit eine perfekte Wahrheit, die trotz aller Kritik Bestand hat. Das ist die Natur des absoluten Wissens.

²⁰PG S. 238.29

²¹PG S. 238.3

²²PG S. 29.14-15

Hegels *Phänomenologie des Geistes*

Hegel leitet die *Phänomenologie des Geistes* mit einem Argument ein, das seinen Idealismus erklärt: „Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder an sich seyende“²³, befindet er. Dies ist aufgrund der Kontingenzen der hyletischen Wahrnehmung eine robuste Erkenntnis. „Der Geist, der sich als Geist weiß, ist die Wissenschaft.“²⁴ Alleine die Gegenstände des Geistes bieten in der Zufälligkeit der Welt starken Halt. „Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn [...] ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen.“²⁵ Das Ziel der *Phänomenologie des Geistes*, der ganzen Wissenschaft, ist es, die Einsicht des Geistes in das Wissen zu erwirken.²⁶ „Das reine Denken“²⁷ erreicht einen Grad der Gewissheit, welchen wir durch die Unmittelbarkeit vermittelt verstehen. Dadurch können wir die Begriffe fassen.

Als programmatisch für die *Phänomenologie des Geistes* kann erachtet werden, dass sie „das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat[.]“²⁸ Es umfasst nicht nur die hyletischen Daten, die uns unmittelbar entgegenstehen, sondern auch die Bewusstseinsinhalte, derer wir uns absolut sicher sind. Dieser „Weg der Seele“²⁹ zum Geist hin wird von Hegel auch „Weg des Zweifels“³⁰ genannt, weil er sich nur in verneinender Form – negativ – zur Wahrheit verhält. Der hegelianische Skeptizismus ist kein Skeptizismus, der alles vernichtet, was er negiert.

„Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt.“³¹ Somit toleriert dieser neuartige Skeptizismus in dem, was er negiert hat, einen Inhalt – das Negierte wird aufgehoben. Stattdessen wird das Erkannte auf seine Realität hin geprüft³², indem Gegenstand und Begriff abgeglichen werden.³³ In einer „dialektischen

²³PG S. 22.6-7

²⁴PG S. 22.18-19

²⁵PG S. 22.21-22

²⁶PG S. 25.16-17

²⁷PG S. 28.24-25

²⁸PG S. 55.32-33, vgl. Insbes. S. 24.4

²⁹PG S. 55.36

³⁰PG S. 56.5

³¹PG S. 57.9-11

³²PG S. 58.12-16

³³PG S. 59.13-19

Bewegung“³⁴ untersucht die prüfende Person den Gehalt und die Grundlagen beider. Nicht nur das Wissen (über die Gegenstände und Begriffe), sondern gerade auch der Maßstab, den diese Person anlegt, stehen im Fokus.

Hegel sieht das Gewissen als „das moralische Selbstbewußtseyn“³⁵ an, welches die Kontingenz des Inhalts füllt und ihn somit in den Status einer unmittelbaren Erkenntnis erhebt. Es ist „concreter moralischer Geist“³⁶, welcher eine Handlung in einen moralischen Gegenstand verwandelt. Das Gewissen wird aber nicht durch die – mannigfaltigen und in sich widersprüchlichen – Pflichten präformiert, sondern es ist „vielmehr das negative Eins oder absolute Selbst, welches diese verschiedenen moralischen Substanzen vertilgt[.]“³⁷ Das Gewissen negiert die Moral als Moral und steht damit im Einklang mit der Handlung. So ist es nicht relativ zu der Moral, kein „positives allgemeines Medium“³⁸, sondern „einfaches pflichtgemäßes Handeln“³⁹, das um die richtige Handlung weiß. Das Gewissen hat dadurch die Möglichkeit, *überhaupt* zu handeln.⁴⁰ Als Wissen um die Moralität impliziert es eine Überzeugung: „Das Gewissen hat für sich selbst, seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst.“⁴¹ „Das Gewissen hat die reine Pflicht oder das abstracte Ansich nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als Allgemeinheit sich zu ändern zu verhalten.“⁴² Hier interessiert uns eines: Im Gewissen ist die Sache, die wir betrachten, das Subjekt. Sie ist jetzt unserem Urteil unterworfen, darin *subjectum*, und Rezipient unserer Subjekt-Objekt Beziehung.⁴³ Im „moralischen Selbstbewußtseyn“⁴⁴ erkennt sie dieses Moment an.

„Substantialität überhaupt hat die Sache selbst in der Sittlichkeit, äusseres Daseyn in der Bildung, sich selbstwissende Wesenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewissen ist sie das Subject, das diese Momente an ihm selbst weiß.“⁴⁵

Damit wird die Substanz – als *subter stans* – dem Subjekt gegenüber gestellt und die beiden treten in Verbindung. Sie ist Objekt des Subjekts der Erkenntnis. Dem Gewissen

³⁴PG S. 60.15

³⁵PG S. 340.30-341.35

³⁶PG S. 342.8-9

³⁷PG S. 343.1-2

³⁸PG S. 342.31-32

³⁹PG S. 343.2-3

⁴⁰PG S. 343.2-27

⁴¹PG S. 343.33-34

⁴²PG S. 344.31-33

⁴³Vgl. PG S. 345.26-29

⁴⁴PG S. 344.35-36

⁴⁵ PG S. 345.29-32

obliegt es, *gewissenhaft* zu handeln, somit, alles in Betracht zu Ziehende zu wissen.⁴⁶ Auf diese Weise kann es erst handeln. „Es soll aber gehandelt [...] werden; und der seiner selbst gewisse Geist [...] weiß diese Bestimmung [...] seiner selbst zu haben.“⁴⁷ Dieser Inhalt sind die unvernünftigen „Triebe und Neigungen.“⁴⁸ Er ist unmittelbar bestimmt und frei – grundsätzlich unbestimmt. Der vermeintliche Widerspruch hebt sich auf, wenn klar wird, dass die unmittelbare Bestimmung kontingent ist. Dadurch erreicht der abstrakte Inhalt des Gewissens seine Freiheit. „Dieser Inhalt gilt zugleich als moralische Wesenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht ist [...] schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt, und verträgt jeden Inhalt.“⁴⁹ Die Pflicht ist nichts Konkretes, sondern vielmehr ein von der konkreten Welt Abstrahiertes.⁵⁰ Nur die Handlung selbst ist konkret. Sie kann von anderen wahrgenommen werden und bestätigt die innere Verfasstheit. Wenn jene nicht vorgenommen wird, ist diese nicht.

Durch die doppelte Kontingenz – die Freiheit der Neigungen und die Freiheit von konkretem Inhalt der Pflicht – ist das Gewissen faktisch frei. Damit spräche Hegel den positiven normativen Sätzen, die eine Gewissensfreiheit moralisch setzen, die Legitimation ab. Denn wozu braucht es ein Gesetz, das etwas Faktisches schützen will? Wer aber „sagt, daß er nach seinem Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, daß er sie mishandle.“⁵¹ Wer wirklich nach seinem Gewissen handelt, der argumentiert nicht dafür, sondern geht davon aus, dass jede:r seine respektive ihre Einstellung teilt. Nur der Böse versteckt sich hinter der Pflicht, die vorgeblich getan werden muss, „denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das unwirkliche.“⁵² Das führt wieder zum Ausgangspunkt des Kapitels, der „Antinomie der moralischen Weltanschauung, daß es ein moralisches Bewußtseyn gibt, und daß es keines gibt“⁵³, und stellt in Frage, was wir mit der Rede vom Gewissen überhaupt gewinnen können.

⁴⁶Vgl. PG S. 346.4-7

⁴⁷PG S. 346.36-39

⁴⁸PG S. 347.1

⁴⁹PG S. 347.16-18. Gleichgültig heißt hier nicht, dass etwas in diesem Sinn egal sei. Vielmehr benutzt Hegel diesen Terminus, um anzuzeigen, dass etwas *gleich viel Gültigkeit* besitzt wie ein anderes.

⁵⁰PG S. 348.6

⁵¹PG S. 357.2-4

⁵²PG S. 358.30-31

⁵³PG S. 340.30-31

Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

In den Grundlinien betrachtet Hegel das Gewissen aus der Warte der Sittlichkeit und diese aus der Warte der Staatstheorie. „Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen[.]“⁵⁴ Vorbereitend hierzu schreibt er prominent: „Das Gute ist [...] der absolute Endzweck der Welt.“⁵⁵ Aber was ist das Gute in Hegels Rechtsphilosophie? „Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit[.]“⁵⁶ Damit lehnt er sich eng an Kant an, nach dem die Grundlage der Moralität das Gute bildet. Hier wird Moralität aber nur als das Recht tangierender Begriff gesehen, denn Letzteres ist das eigentlich Sittliche, oder, wie Hegel auch betont, das Gute und das Recht⁵⁷ sind, wenn „das Wohl“⁵⁸ in der Extension beider vorigen Begriffe erfüllt ist, dasselbe. Als „Idee, als Einheit des Begriffs des Willens“⁵⁹ ist das Gute „die realisirte Freyheit[.]“⁶⁰ Frei zu sein, kann als ein wesentliches Merkmal des Menschen erachtet werden. „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frey ist[.]“⁶¹ schreibt er einleitend. Als freies Wesen ist der Mensch in der Lage, sich unter moralischen Gesichtspunkten selbst zu entwerfen und somit überhaupt moralisch zu handeln. Der Wille zum Handeln ist nur durch den Willen, gut zu handeln, weiter präskriptiv bestimmbar. Hier wird Wille von Hegel als „praktischer Geist“⁶² aufgefasst, der „freie Intelligenz“⁶³ beinhaltet.

Das Gewissen setzt die allgemeinen Erkenntnisse der Moral in konkrete, objektive Bestimmungen um.⁶⁴ Ob es wahrhaft ist, wird von dem Standpunkt der „allgemeinen,

⁵⁴Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GPR) S. 119.13-14

⁵⁵GPR S. 114.4-9

⁵⁶GPR S. 115.10-11

⁵⁷Recht setzt Handlungen mit Maßstäben in Beziehung. Hegel nimmt hier einen positiven Rechtsbegriff an, der enthält, dass in einem (National-)Staat die Sitten des (National-)Volks gefördert oder gemindert werden. Rechtsbestimmungen sind primär leer, sie werden erst im Kontext mit Inhalt gefüllt. Die Freiheit ist insofern darin aufgehoben, dass sie zunächst den Besitz, die Person und den Willen schützt und fördert, aber dadurch auch beschränkt. Vgl. GPR S. 53.9-22

⁵⁸GPR S. 114.13-15

⁵⁹GPR S. 114.4

⁶⁰GPR S. 114.8

⁶¹GPR S. 31.8-9

⁶²Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* Enc S. 476.4-5

⁶³Enc S. 476.11

⁶⁴GPR S. 119.24-28

gedachten Bestimmungen“⁶⁵ her bestimmt, solcherart, dass es hier in einem abstrahierenden Prozess überprüft wird. Dem Gewissensbegriff Kants ähnlich wird hier ein Korrektiv eingeführt, welches für die subjektive Erkenntnis wichtig ist. Objektiv kann dieses Gewissen aber nicht werden, weshalb es für die Staatstheorie nicht nutzbar ist.

Die Verbindung des Gewissens als Wissen um die eigene Moralität mit der moralischen Gewissheit und dem Selbstbewusstsein ist solcherart, dass es, wie schon angedeutet, diese Gewissheit im subjektiven Sinn feststellen kann. Wir sind demnach in der Lage, bewusst zu Erkenntnissen über das Recht und das Gute zu gelangen, wenn wir im Gewissen eine individuelle Antwort finden. „Indem so das Selbstbewußtseyn sein formelles Recht erfaßt und erworben, kommt es nun darauf an, wie der Inhalt beschaffen ist, den es sich giebt.“⁶⁶ Damit ist das Gewissen dem Bösen verdächtig.⁶⁷ Indem dem Selbstbewusstsein die Erkenntnis der Freiheit des Gewissens zugrunde liegt, ist es möglich, dass es sich als absolut – abgetrennt von einer moralischen Instanz – erkennt und sich selbst erlaubt, Dinge zu tun, die nicht gut, das heißt, böse, sind.⁶⁸ Dies wird von Hegel als das böse Gewissen eingeführt, ein Zustand, in dem das Selbstbewusstsein sich seiner bösen Neigungen bewusst ist. „Das einzelne Subject als solches hat [...] die Schuld seines Bösen.“⁶⁹ Damit kommt zum Tragen, dass der Mensch als Doppelwesen aus Natur und Reflexion in dem Zusammenspiel beider Momente böse sein kann. Weder Natur noch Reflexion sind alleine für sich böse, es kommt ein weiterer Schritt hinzu, der des Selbstbewusstseins.

In diesem Abschnitt diskutiert Hegel auch die Möglichkeit der Heuchelei, eines Modus, in dem das Selbstbewusstsein sich über die eigene Moralität hinwegtäuscht und sich selbst überzeugt, moralisch zu sein, obwohl es dies nicht ist.⁷⁰ Welche sittliche Qualität die Heuchelei hat und von welchem Interesse diese ist, wird soll hier festgestellt werden. Die Heuchelei ist allerdings nur der erste Schritt in einer Abfolge von Phasen des Selbstbewusstseins, die offenlegen, wie es in sittlicher Weise zu sich selbst stehen kann. In einem zweiten Schritt kommt das böse Gewissen hinzu, welches tatsächlich das Böse will. Der dritte Schritt besteht darin, Gründe für sein eigenes Handeln zu

⁶⁵GPR S. 120.1-2

⁶⁶GPR S. 121.11-13

⁶⁷GPR S. 121.20-21

⁶⁸GPR S. 123.5-12

⁶⁹GPR S. 122.23-24

⁷⁰GPR S. 123.15-125.2

finden, welche dieses begründen. Im vierten Schritt finden wir die gute Absicht vor. Der fünfte Schritt leitet die Subjektivität in die Situation, dass sie sittlich sein will. Diese Folge von Stufen der Subjektivität wird mit dem sechsten Schritt, der Ironie, abgeschlossen, dem Schritt, in dem die Idee der Sittlichkeit ernst genommen wird, das Bewusstsein allerdings nicht.⁷¹ Es bleibt anzumerken, dass diese Auflistung nicht vollständig ist. So sind durchaus andere Gestalten denkbar, und nur in expliziten Fällen kann eine Rangfolge angenommen werden.

Dem geht eine Beobachtung voraus, welche aussagt, dass eine Form des Bösen vorliegt, welche „das Böse in Gutes, und das Gute in Böses“⁷² verwandelt. Es ist eine Form des Selbstbewusstseins. Dieses wird hier wortwörtlich als sich seiner selbst bewusst aufgefasst und wurde, so Hegel, gerade durch die Philosophie gedeckt.⁷³ Die Heuchelei drückt eine Halbherzigkeit des Handelns aus. In dieser Form des Selbstbewusstseins stehen die Wertigkeit von Tat und jene von Gewissen konträr zueinander. Es ist die explizite Möglichkeit, gut zu handeln und böse zu sein oder *vice versa*. Das Phänomen der Heuchelei birgt Einiges an Problemen. So können wir eine ‚gute‘ Tat nicht mehr als gut bezeichnen. Repetierend: Diesbezüglich schreibt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*: „Wer darum sagt, daß er nach Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, daß er sie mishandle.“⁷⁴ Es ist die Entkoppelung von Innerem und Äußerem, die er hier kritisiert. Das Vermögen des Menschen aber, um sein Innerstes zu wissen und Wille zu haben, macht ihn zu einem moralischen Wesen. Es stellt daher eine Verfehlung des Selbstbewusstseins dar, in die Heuchelei zu verfallen.

„Böse aber und mit bösem Gewissen handeln ist noch nicht die Heuchelei“⁷⁵, denn diese ist nur in Gewissen oder Tat böse. Mit bösem Gewissen zu handeln, bedeutet, sowohl in Gewissen als auch Tat böse zu sein. Böse ist eine Person nicht in allen ihren Taten.

„Der Böse kann aber ferner in seinem sonstigen Gutesthun oder Frömmigkeit, überhaupt in guten Gründen, für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt.“⁷⁶

⁷¹Vgl. GPR S. 122.26 – 134.31

⁷²GPR S. 123.5-6

⁷³GPR 123.11

⁷⁴PG S. 357.2-4

⁷⁵GPR S. 125.3-4

⁷⁶GPR S. 125.8-10

Eine wieder andere Gestalt des Selbstbewusstseins ist es dementsprechend, in den sogenannten Probabilismus⁷⁷ zu verfallen, den Schritt, in dem Gründe für das Handeln angeführt werden, die es irgend rechtfertigen. „Er [der Probabilismus, MR] macht sich zum Prinzip, daß eine Handlung, für die das Bewußtseyn irgend einen guten Grund aufzutreiben weiß, [...] erlaubt ist[.]“⁷⁸ Dies wird dann als Quietiv für das Gewissen genommen. Die ersten drei Stufen des Selbstbewusstseins sind nach dieser Lesart Gestalten der Heuchelei.

„Die nächst höhere Stufe ist, daß der gute Wille darin bestehen soll, daß er das Gute will[.]“⁷⁹ Hiermit schließt Hegel an einen naiv ausgelegten Kant an. Denn er sagt; „dieß Wollen des Abstract-Guten soll hinreichen[...] damit die Handlung gut sey.“⁸⁰ Hier wird wichtig, dass Hegel das Gute als „wirkliche Absicht“⁸¹ sieht, also als Absicht, die Wirkung hat. Ohne gute Wirkung ist die Absicht nicht wirklich gut, demnach so gut wie böse.

„Die Subsumtion aber jeden beliebigen Inhalts unter das Gute ergibt sich für sich unmittelbar daraus, daß dieß abstracte Gute, da es gar keinen Inhalt hat, sich ganz nur darauf reducirt, überhaupt etwas Positives zu bedeuten[.]“⁸²

Es ist somit etwas Gesetztes. In diesem Sinn gibt es keinen bösen Willen und damit auch nichts Böses. „In diesem abstracten Guten ist der Unterschied von Gut und Böse, und alle wirklichen Pflichten verschwunden[.]“⁸³ Das lässt sich als problematisch betrachten. Die fehlende Distinktionsmöglichkeit erschwert hier moralische Urteile, aber damit nicht genug: Es scheint darüber hinaus so zu sein, dass Personen, die etwas erreichen wollen, es auf dieser Stufe des Selbstbewusstseins mit jedem Mittel zu erlangen intendieren. Das vorhin erwähnte Positive, das in Sätzen wie „du sollst nicht tödten“⁸⁴ zum Tragen kommt, ist nicht ohne Ausnahme, aber es muss eine Pflicht des Wesens sein, dies zu tun: Gerichte und Krieger haben die Pflicht, zu töten. Es bestehen

⁷⁷Probabilismus bezeichnet allgemein die Idee, für ethische Normen Wahrscheinlichkeiten anzuführen, um eine Handlung rechtfertigen zu können. Sie adressiert damit Erkenntnisproblematiken und schließt darauf, dass auch nicht vollständig erkannte Situationen das Handeln legitimieren.

⁷⁸GPR S. 125.15-18

⁷⁹GPR S. 126.1-2

⁸⁰GPR S. 126.2-3

⁸¹GPR S. 126.21

⁸²GPR S. 126.33-127.1

⁸³GPR S. 127.32-33

⁸⁴GPR S. 128.15-16

allerdings exakte Bestimmungen, die aufzeigen, in welchen Fällen das zu geschehen hat. Dies ist dann allerdings auch im Recht festzuhalten.

Hier kommt die fünfte Stufe des Selbstbewusstseins ins Spiel, auf der eine Äquivalenz von Sittlichem und Rechtlichem angestrebt wird. Kausal steht hier das gefühlte Recht an erster Stelle, sodass sich eine potenziell maligne Situation ergibt. Das gefühlte Recht bestimmt die Sittlichkeit und diese wiederum das Gesetz. „Hiermit ist auch der Schein von einer sittlichen Objektivität vollends verschwunden.“⁸⁵ Die guten Handlungen sind deshalb gut, weil sie für gut befunden werden. Hier kann der Mensch nur nach seiner Authentizität beurteilt werden – seiner „Überzeugungstreue“.⁸⁶ Daraus folgt, dass ein solchermaßen gefasstes Gesetz lediglich durch Überzeugung zu einem verpflichtenden Regelwerk avanciert. Dies schließt aber dann explizit die Möglichkeit des Irrtums mit ein.

Die letzte Stufe ist die der Ironie. Das Selbstbewusstsein weiß sich als bestimmender Faktor in einer Abfolge von „Wahrheit, Recht und Pflicht“⁸⁷ und bestimmt diese Begriffe somit selbst, jedoch nicht zufällig oder willkürlich. In dem Zusammenhang verweist Hegel ausdrücklich auf die platonische Ironie. Das bedeutet, dass das Selbstbewusstsein in eine Situation gelangt ist, in der es die herrschenden Zustände kritisch hinterfragt. „Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche“⁸⁸, und dieses Ich ist maßgeblich dafür, welche Gesetze akzeptiert werden und welche nicht. Erst in der Gemeinsamkeit der Glaubensgemeinschaft werden diese potenziell schädlichen Inhalte – Hegel spricht hier von „absoluter Selbstgefälligkeit“⁸⁹ – etwas gehoben, was sich als gewinnbringend für die Sitte erweist.

Ebenfalls von wesentlicher Bedeutung ist für Hegel die Familie. Im dritten Teil bespricht er das eigentliche Anliegen der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, die Sittlichkeit. Hier wird prominent im ersten Abschnitt die Familie angesprochen. Elementare Wendungen in der hegelschen Rechtsphilosophie gelingt es nachzuvollziehen, wenn Hegels präskriptives Bild der Familie verstanden wird. Vornehmlich geht es hier um die Erziehungsverhältnisse.

⁸⁵GPR S. 128.39-129.2

⁸⁶GPR S. 130.13-14

⁸⁷GPR S. 133.2

⁸⁸GPR S. 134.9-10

⁸⁹GPR S. 134.18

Zunächst ist festzuhalten, dass die Erziehung eine der Kernaufgaben der Eltern ist.⁹⁰ Bestrafung zielt nicht auf Gerechtigkeit, sondern ihr Zweck ist „Abschreckung der noch in Natur befangenen Freyheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtseyn und ihren Willen.“⁹¹ Kinder sind zwar keine Sachen im Eigentum der Eltern, aber sie müssen bei Fehlverhalten gemäßregelt werden, um ihren Willen so formen zu können, dass ein sittlicher Mensch entsteht. Das ist Vorbedingung zu dem Schritt der Emanzipation, nämlich, „aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten[.]“⁹² Diese „sittliche Auflösung der Familie“⁹³ wird durch die Volljährigkeit hervorgebracht und liegt in der Befähigung, als rechtliche Person tätig zu sein, das heißt, Eigentum zu haben sowie eine eigene Familie zu gründen. Letztere ist moralisch übergeordnet weder die Geburtsfamilie, noch kann „das Abstractum des Stammes“⁹⁴ hier interferieren. Dadurch erst entsteht ein Begriff der Nation – der Schritt von *φυλή* zu *natus*, der mit Inhalten notwendiger Natur gefüllt ist.

Hegels *Encyclopädie der Wissenschaften im Grundrisse*

Einen weiteren Gewissensbegriff bestimmt Hegel in seiner Encyclopädie. Hier definiert er das Gewissen als „de[n] Wille[n] des Guten“⁹⁵, somit doppeldeutig als den Willen der guten Person und als den Willen des Guten an sich.

Er stellt das Gewissen dem Bösen gegenüber, das mit Abstand zum Guten doch um das Gute weiß.

Zu Beginn des Abschnittes c der Moralität, „Das Gute und das Böse“, verstärkt Hegel noch einmal die Formel des Guten als absolutem Endzweck der Welt.⁹⁶ Der Wille hat Absicht und Wohl zum Inhalt und damit, wenn das Recht mitgetragen ist, das Gute. „Die Einsicht in das Gute“⁹⁷ jedoch wird durch die „Pflicht für das Subjekt“⁹⁸ flankiert, was so zu interpretieren ist, dass in diesem Paragraphen Folgendes geschieht: Durch die dreifache Fähigkeit des Subjektes, nämlich Erkenntnis über moralische Dinge, Autonomie des Willens und Handlungsvermögen, ergibt sich ein normativer Satz.

⁹⁰GPR S. 153.15-23

⁹¹GPR S. 153.21-23

⁹²GPR S. 154.2-3

⁹³GPR S. 155.2

⁹⁴ GPR S. 155.8

⁹⁵Enc S. 493.23

⁹⁶Enc S. 491.21

⁹⁷Enc S. 491.22

⁹⁸Enc S. 491.21

Dieser hat die Pflicht zum Inhalt, diese drei Fähigkeiten zu entwickeln. Die Disposition der Welt, die in Gutes und Böses unterteilt ist, entscheidet hier über die Möglichkeit, dass überhaupt von diesen Befähigungen geredet werden kann. Gäbe es das „an und für sich Gute“⁹⁹ nicht, dann hätte die Welt keinen Zweck in diesem Sinn. Jegliche Zielsetzung wäre nicht moralisch bedeutend, und wir könnten nicht über Sittsamkeit reden. Da aber das Gute erkannt werden kann – denkt man die Grundannahmen des Idealismus mit – und sich somit wenigstens als Objekt und objektiv erfassen lässt, ist es plausibel, dass das Gute auch tatsächlich in der von Hegel angedachten reinen, an und für sich seienden Form existiert.

Dieses Gute ist ein abstraktes. Dementsprechend ist auch das Gewissen zunächst abstrakt.¹⁰⁰ Wenn aber der Inhalt des Gewissens anhand des Rechts korrigiert wird, so wird es konkret. Es gibt „mancherlei Gutes und vielerlei Pflichten“¹⁰¹, die im Konflikt stehen können. Dies führt dazu, dass das Gute, um – als *unum bonum* – in sich geschlossen gedacht werden zu können, eine dialektische (sic) Schleife durchlaufen muss, damit sich die Widersprüche aufheben lassen.¹⁰² Der Wille muss als frei gedacht werden. „Als sich selbst den Inhalt gebend ist der Wille bei sich, frey überhaupt; diß ist sein bestimmter Begriff.“¹⁰³ Einem praktischen Geist gleich ist er in seiner Wirklichkeit angekommen, das heißt, er wirkt. „Im Uebergange vom Gefühl zu Recht und der Pflicht“¹⁰⁴ verliert der praktische Geist nicht „an Inhalt und Vortrefflichkeit“¹⁰⁵, sondern findet hier erst seine „Wahrheit“.¹⁰⁶ Hegel erklärt, dass Vernunft und Gefühl sich nicht gegenüber stünden, sondern „im Menschen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken ist.“¹⁰⁷ Es ist dementsprechend Aufgabe des denkenden Wesens, zu fühlen, und gleichzeitig des fühlenden Wesens, zu denken. Ohne Gefühl kann nicht gedacht werden, dass die Pflicht verpflichtet, und ohne Vernunft kann nicht daran gedacht werden, die Pflicht zum Guten zu wenden.

⁹⁹Enc S. 491.20

¹⁰⁰Enc S. 492.25

¹⁰¹Enc S. 492.8

¹⁰²Enc S. 492.12-14

¹⁰³Enc S. 466.8-9

¹⁰⁴Enc S. 468.11-12

¹⁰⁵Enc S. 468.12

¹⁰⁶Enc S. 468.13

¹⁰⁷Enc S. 468.24-25

Heidegger

Allgemeines zu Heidegger

Den wohl grundlegendsten Begriff von Heideggers Habilitationsschrift bildet jener der Phänomenologie. Eine Komposition aus Phänomenen und Logos steht es für die Analyse der Ersteren durch den Letzteren.¹⁰⁸ Die Offenbarung des Phänomens wird durch die kritische Macht des Logos bereinigt und auf ihren konkreten Gehalt hin geprüft. Weit davon entfernt, eine reine Erkenntnislehre zu sein, ist die Phänomenologie Heideggers eine Methode, die in seinen Augen zu einer gerechtfertigten Erkenntnis führen kann.

Wichtig für das Verständnis von Heideggers *Sein und Zeit* ist, dass die Struktur dieser theoretischen Betrachtung ein Nebeneinander von Phänomenen postuliert. Dementsprechend wäre es sinnig, das ganze Werk zu rezipieren, was allerdings nicht geleistet werden kann. Hingegen wird versucht, die relevanten benachbarten Knoten dieses Netzes von Begriffen zu identifizieren und kurz zu erläutern.

Der Schein, das φαίνόμενον, ist grundlegend für das heideggersche Verständnis von einem Phänomen. Etwas erscheint, und wir als Dasein nehmen es in uns auf und erkennen darin die Wahrheit. „*Phänomen* – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas.“¹⁰⁹ Der λόγος wird „ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis.“¹¹⁰ Heidegger selbst versteht λόγος als „Rede“. In alethischer Weise zeigt sich in den Modi der Rede als φαίνόμενα des Daseins das Sein.¹¹¹ Das bedeutet, dass wir unsere Wahrnehmungen – die Phänomene – mithilfe unserer vernünftigen Rede – der Logik – analysieren und verstehen lernen. Was Heidegger so analysiert, sind die Dinge, die Welt, die Menschen und ihre Zeit.

Dasein ist dasjenige Sein, das sich seines Seins bewusst ist. Es ist da. „‘Das[s] es ist und zu sein hat’“¹¹², ist ihm eingegeben. Darin ist der Mensch in das Leben geworfen: das Seiende in sein Da.¹¹³ Ein Mensch hat ein Dasein. Diese Formulierung bringt zum Ausdruck, dass Mensch und Dasein sich komplementär wie Träger zur Last verhalten.

¹⁰⁸Heidegger, Martin *Sein und Zeit* (SuZ) S. 28

¹⁰⁹SuZ S. 31

¹¹⁰SuZ S. 32

¹¹¹Vgl. SuZ S. 33

¹¹²SuZ S. 134

¹¹³Vgl. SuZ S. 135

Wenn der Mensch die Substanz ist, so ist Dasein das darauf Stehende – das *superstans*.¹¹⁴ So wie der Mensch in die Welt geworfen ist, so muss er sich aufgrund dieses Umstandes entwerfen. Mit dem Leben konfrontiert, sieht er zeitgleich den Tod. Im Tod der Gleichen entdeckt er die eigene Seinsmöglichkeit. „Sterben aber gelte als Titel für die Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Tode ist.“¹¹⁵ Die Begriffe der Religion machen erst in diesem Befund Sinn. Mit der Bewusstwerdung des Todes denken die Menschen über das Leben hinaus. „Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor.“¹¹⁶ Die Angst ist demnach nicht Angst vor Innerweltlichem, sondern primär die Angst vor dem Nichts des Todes, dem Nichts der Welt. Es ist ein frei flottierendes Gefühl des Unwohlseins, und dementsprechend hat es keinen konkreten Auslöser.

Die Menschen werden in dem Begriff des Man analysiert. Mit ihm entfremdet Heidegger den Aspekt des wesentlich als logisch definierten Wesens durch einen phänomenologisch gefundenen Terminus. Dieser zeigt an, dass die Menschen sich als Gesamtheit anders verhalten, als das Einzelwesen agiert. Etymologisch betrachtet heißt „Man“ so viel wie Mensch. Es ist ein Wort, das für einen abstrakten Menschen steht. „Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, das Man.“¹¹⁷ Ein nicht feststellbares Etwas, das eine eigene Seinsart hat und sich darin zeigt, dass es sich nicht zeigt, findet hier seinen Ausdruck. Das Man ist das Subjekt der Alltäglichkeit.¹¹⁸ „Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen.“¹¹⁹ Diese Benommenheit hat zur Folge, dass es die Dinge nicht betrachtet, wie sie sind. Es ist eine Seinsart, welche sich als „Abständigkeit“¹²⁰ charakterisieren lässt. Ein Dasein entfernt sich selbst aus der Gleichung, indem es diesen Schritt vollzieht und sich in Anbetracht einer verängstigenden Welt in die Heimlichkeit des Man zurückzieht. Diese Heimlichkeit ist doppelt besetzt. Erstens ist es heimlich im Sinne von unbemerkt und zweitens heimlich im Sinne dessen, dass sich hier heimisch gefühlt werden kann. „Das Man [...] schreibt

¹¹⁴Vgl. Ibd.

¹¹⁵SuZ S. 247

¹¹⁶SuZ S. 250

¹¹⁷SuZ S. 126

¹¹⁸Vgl. SuZ S. 114

¹¹⁹SuZ S. 113

¹²⁰SuZ S. 126

die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“¹²¹ Getrieben von Angst vor der Welt und Furcht vor dem innerweltlich Begegnenden zieht sich das Sein von der Welt zurück.

Heideggers *Sein und Zeit*

Das Gewissen ist nach Heidegger die „Bezeugung“ der Möglichkeit, sich selbst zu erkennen.¹²² Er versteht unter dem „Selbstseinkönnen“ die dem an die Allgemeinheit – dem Man – verfallende, dem Sein innewohnende Möglichkeit, sich wieder als es selbst zu finden. „Mit dem Ausdruck ‚Selbst‘ antworten wir auf die Frage nach dem *Wer* des Daseins.“¹²³ Zumeist ist dies in dem Modus des von seinem Selbstseinkönnen entfernten Seins, dem Man-Selbst, gegeben. Es liegt die Frage auf der Hand, wie das Dasein von diesem an die Allgemeinheit verfallenen Modus in das „eigentliche Selbstsein“ zurückkehren kann.¹²⁴

„Weil es [das Dasein, MR] aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor finden. Um sich überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit ‚gezeigt‘ werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist.“¹²⁵

Dieser Bezeugung sind die Zeugung und das Zeugnis inhärent. Das meint, dass etwas erzeugt und gleichzeitig die geschaffene Existenz für das Dasein erkennbar gemacht wird. Dies findet mit der „Stimme des Gewissens“¹²⁶ ein Vehikel für die Möglichkeit des Seins. „Es ‚ist‘ nur in der Seinsart des Daseins und bekundet sich als Faktum je nur mit und in der faktischen Existenz.“¹²⁷ Die Stimme des Gewissens ruft das Dasein zu einem Sein auf, das es faktisch sein kann, zumeist aber nicht ist. Es erschließt somit einen neuen Raum der Seinsmöglichkeit.

Das Dasein hört in der Art des mitseienden Daseins auf andere. Dadurch verliert es sich erst an die Allgemeinheit, das Man. „Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede *überhört* es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst.“¹²⁸ Folglich verliert das Dasein die Möglichkeit des authentischen Seins.

Das Gewissen ist naiv paraphrasiert die Hüterin des Selbsts. Sein Phänomen bildet der Ruf, mit dem es auf sich aufmerksam macht. „Vom Ruf getroffen wird, wer

¹²¹SuZ S. 127

¹²²SuZ S. 267

¹²³Ebd.

¹²⁴SuZ S. 268

¹²⁵Ebd.

¹²⁶Ebd.

¹²⁷SuZ S. 269

¹²⁸SuZ S. 271

zurückgeholt sein will.“¹²⁹ Das heißt nicht, dass das Gewissen ein Phänomen wie ein „Seelenvermögen, Verstand, Wille oder Gefühl“¹³⁰ darstellt.

„Angesichts eines Phänomens von der Art des Gewissens springt das ontologisch-anthropologisch Unzureichende eines freischwebenden Rahmens von klassifizierten Seelenvermögen oder personalen Akten in die Augen.“¹³¹

Dieser Ruf ist eine Form der Rede. „Zur Rede gehört das beredete Worüber.“¹³² Demnach wird das Dasein angesprochen. Es ist ein konkreter Inhalt, der dabei übermittelt wird. Als Inhalt des Wissensrufs fungiert der Aufruf zum eigentlichen Selbstseinkönnen.¹³³ Dabei ist dieser keine Willensbekundung und nicht erwartet. Er hat sogar eher den Charakter einer fremden Stimme, die schweigend ruft.¹³⁴ Dies ist der „Ruf der Sorge“¹³⁵, der sich aus der Angst herleiten lässt.¹³⁶ Als kuratives Bemühen um die Mitseienden impliziert die Sorge nicht ängstliches Verfallen an das Man, sondern stellt sich uns in der Welt eigentlich als Engagement und Fürsorge dar.

„Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der ‚Welt‘ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.“¹³⁷

Hier wird das Verhältnis des Man zur Sorge sehr deutlich. Sorge als Engagement und Fürsorge – kurativ – zielt dementsprechend darauf ab, sich selbst vor der Unheimlichkeit des Seins zu schützen.

¹²⁹SuZ S. 271

¹³⁰Ebd.

¹³¹SuZ S. 271f. Hier verweist Heidegger in einer Fußnote auf die Wissensinterpretationen von Kant, Hegel, Schopenhauer und Nietzsche sowie auf jene von Kähler, Ritschl und Stoker. Die meisten dieser Autoren können jedoch aufgrund des mangelnden Platzes und des Umfangs dieser Arbeit nicht im Einzelnen hierzu analysiert werden.

¹³²SuZ S. 272

¹³³Vgl. SuZ S. 274

¹³⁴SuZ S. 277. „Schweigend“ meint hier, dass dieses Anrufen keine Rede im Sinne des Geredes ist, welches alltäglich stattfindet. Zur Rede als ausgesprochene Sprache siehe Heidegger SuZ S. 167-170.

¹³⁵SuZ S. 277

¹³⁶Die pejorative Sprache täuscht über einen prinzipiellen Hiatus der Heideggerexegese hinweg, verursacht diesen sogar. Es ist die Spaltung zwischen einer normativen und einer deskriptiven Lesart. Die Täuschung ist diejenige, dass die Worte, die Heidegger nutzt, mehr als nur einen Terminus für ein phänomenal Begegnendes darstellen. In diesem Hiatus stelle ich mich auf die Seite derer, die Heidegger deskriptiv lesen. Gerede, Angst, Verfallenheit, Gelichtet-Sein, all das sind für ihn m. E. Vehikel, die herangezogen werden, um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie wir uns einer viel zu großen Welt gegenüber verhalten.

¹³⁷SuZ S. 181

Wesentlicher Bestandteil des Rufens ist es, gehört werden zu wollen. Dadurch bestimmt Heidegger den zweiten Anhaltspunkt für die Interpretation des Gewissens. Denn wenn das Gewissen ein Ruf ist, wie wirkt es sich auf den Hörer aus, wenn er diesen schweigenden Ruf vernimmt?

„Alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen sind darin einig, daß die ‚Stimme‘ des Gewissens irgendwie von ‚Schuld‘ spricht“¹³⁸, denn: „Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es [...] schuldig ist.“¹³⁹ Schuldig zu sein, heißt hier, dass das Gewissen das Dasein aus dem Man in sein entschlossenes Selbst zurückholen soll. Dann stört es die Heimlichkeit des an das Man verfallenen Daseins und eröffnet Zugang zu einer neuen Seinsweise, die Heidegger Entschlossenheit nennt. In der Entschlossenheit erschließt sich das Dasein einen eigentlichen, authentischen Modus. „Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst.“¹⁴⁰ Eigentlichkeit ist dieser authentische Modus des Selbsts, das heißt, die Eigenschaft, sich selbst zu eigen zu sein. „Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit. Es hat sich selbst gewählt.“¹⁴¹ In der amphibolischen Auslegung der Schuld sucht Heidegger nach einer Antwort auf die Frage, ob seine Gewissensinterpretation einer Überprüfung durch die „vulgäre Gewissensauslegung“¹⁴² standhält. Schuld als Kreditnahme und Schuld als Verantwortung sind diese amphibolischen Momente der Schuld.¹⁴³ Es wäre eine Stärkung utilitaristischer Ansätze, läse man Heidegger hier normativ. Denn das erste Moment erlaubt eine Verrechnung der Schuld meinerseits mit der Schuld anderer an mir. Wir kämen in eine komplexe moralwirtschaftliche Rechnung, die es uns unserer Schuld objektiv gegenüberzustehen erlaubte. Das zweite Moment ist die Verantwortung in der Konnotation des „‘sich schuldig machen‘“.¹⁴⁴ Dies wird hier ausgesprochen wertend aufgefasst. Heidegger spricht explizit von Schuld in einem Sinne, der einen Menschen an einem anderen Menschen eine Verfehlung machen lässt.

¹³⁸SuZ S. 280

¹³⁹SuZ S. 287

¹⁴⁰SuZ S. 301

¹⁴¹SuZ S. 287

¹⁴²SuZ S. 289

¹⁴³SuZ S. 281f

¹⁴⁴SuZ S. 282

„Der formale Begriff des Schuldigseins im Sinne des Schuldiggewordenseins am Anderen läßt sich also so bestimmen: Grundsein für einen Mangel im Dasein eines Anderen, so zwar, daß dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofür als ‚mangelhaft‘ bestimmt.“¹⁴⁵

Wenn Heidegger also Schuld einbringt, so meint er beides, einerseits die Verursachung und andererseits die Verantwortung. Dies angewendet auf das Gewissen bedeutet, dass es als Aufforderung zur Anerkennung der Schuld rein deskriptiv aufgefasst werden kann.

In dem Zusammenhang benennt Heidegger das gute und das böse Gewissen als „Grundformen des Phänomens“¹⁴⁶ des Gewissens. In seiner Gewissensauslegung ist allerdings ein dritter Fall eingetreten, ein Fall des indifferenten Gewissens, das nicht auf ein entweder gutes oder böses Gewissen zurückzuführen ist, sondern das Gewissen fundamental bestimmt.

Ist nur ein schlechtes Gewissen ein gutes Gewissen?

In diesem Abschnitt wird das Ziel verfolgt, die Befunde der vorherigen Abschnitte zusammenzuführen und auf die Diskussion vorzubereiten.

Ist das Gewissen eine Neigung? Dies kann mit Blick auf die philologischen Grundlagen verneint werden. Das Gewissen ist ein freies Vermögen des Lebewesens, eines vernünftigen und fühlenden Wesens, sich selbst auf die Einhaltung von Grundsätzen hin zu kontrollieren und dabei Gefühle zu evozieren. Dazu gehört die Fähigkeit, seine eigenen Taten zu interpretieren. Dies geschieht allerdings nicht auf gesetzlich-juristische Weise, sondern über den Weg der Autonomie des Lebewesens. Dazu muss es allerdings vernünftig sein. Sonst wäre es in allen Belangen frei.

Freiheit ist so gedacht die faktische Unbestimmtheit in der konkreten Ausrichtung des Inhalts einer Wissenshaltung. Sowohl Hegel als auch Heidegger betonen die Möglichkeit, dass eine solche Haltung schädlich, somit böse sein kann. Derlei zu verhindern, sei auf den kategorischen Imperativ verwiesen. Hier wird das Gefühl durch die Vernunft kontrolliert, das heißt, bestimmt.

¹⁴⁵SuZ S. 282

¹⁴⁶SuZ S. 290

Reine Vernunft kann allerdings auch in das Böse umschlagen. Ohne Gefühl kann ein Wesen, wie oben beschrieben wurde, nicht für sich bestimmen, was es will und was es nicht will. Die Grundlage des kategorischen Imperativs wird mit der Beseitigung des Gefühls gleichsam mit beseitigt. Also ist für ein gewissenhaft agierendes Lebewesen auch Gefühl notwendig. Hier wird die Vernunft durch das Gefühl bestimmt respektive kontrolliert.

Wenn wir das Gewissen als oberste Instanz der geistigen Haltung akzeptierten, so gerieten wir in eine schlechte Situation. Es ist so frei, dass es in sich widersprüchliche Ergebnisse hervorbrächte. Dennoch bildet es ein wichtiges Instrument der Psyche, denn es leitet die Handlungen des Lebewesens an und korrigiert über die Vermittlung der Gedanken die Taten. Dementsprechend ist es extrem wichtig für jeden praktisch orientierten Gedanken.

Grundsätzlich ist es geboten, einen vorläufigen Begriff von Sittlichkeit zu haben. Sitte ist nicht Gesetz und regiert nicht über die Taten, wie Gesetze es tun. Vielmehr liegt es im Verantwortungsbereich der Sitte, über Lob und Tadel zu entscheiden. Es ist eine herausragende Errungenschaft Kants, den Begriff des Sittengesetzes gefunden zu haben, um herauszustellen, dass die Mechanismen, nach denen in einer (lokalen) Gemeinschaft getadelt und gelobt wird, deskriptiven Sätzen unterliegen, auf deren Basis Handlungen für gut und böse befunden werden. Gleichsam ist das Subjekt der Sitte die Gemeinschaft in all ihrer Abstraktion. Hier erweist sich die Analytik der Alltäglichkeit von Heidegger als sehr fruchtbar. Die Abstraktion der Gemeinschaft fällt so hoch aus, dass das konkrete Lebewesen sich nicht als Teil sieht, sondern die Sitte als extern bestimmt auffasst. Und dementsprechend ist es nur konsequent, dass wir uns im konkreten Fall der sittlichen Entscheidung selbst externalisieren, um uns selbst zu beurteilen. Das ist potenziell schädlich, denn hier ergibt sich die Möglichkeit einer Vermischung des Gewissensinhalts mit den Grundsätzen der Gemeinschaft. ‚Man‘ hat ein Gewissen wie jede:r andere auch. Das Gewissen nach Heideggers Begriffen ist dies jedoch nicht.

Das Man ist dementsprechend von doppelter Kontingenz: derjenigen, dass sich die Inhalte nicht denknotwendig bestimmen und derjenigen, dass die konkreten Inhalte von Gemeinschaften plural sind. Die erste Kontingenz resultiert in einer kritikwürdigen Situierung des konkreten Inhalts einer sozialen Norm, und die zweite ist ein Problem der Lebenspraxis.

Im Hinblick auf die Interpretation des sozialen Raums wird hier ein breites Netz aufgespannt. Auf der einen Seite steht Hegel als Setzer eines positiven Gesellschaftsbilds, das letzten Endes in Nationalstaaten mündet, und auf der anderen Seite Heidegger, dem zufolge der Ruf zur Authentizität potenziell jedes Gemeinschaftsgefühl zerstört. Diese Positionen sollen im Folgenden mit dem Begriff des Gewissens ins Verhältnis gesetzt werden. Für Hegel ist das Gewissen ein Instrument des geformten Willens, die Leistung, das zu wollen, was gut ist. Nach Heidegger impliziert das Gewissen das Vermögen des Menschen, nach der Formung durch die Gesellschaft wieder zurück zu seinem natürlichen Willen zu gelangen. Schlicht könnte gesagt werden, dass diese Positionen unvereinbar sind, mehr noch, dass Hegel mit der Ansprache des Selbstbewusstseins als gute Absicht in der Überzeugungstreue genau eine solche Position antizipiert und kritisiert. Hier wird lediglich gefragt, „ob der Mensch in seinem Handeln seiner Ueberzeugung treu geblieben“¹⁴⁷ ist. Dies stellt schon eine moralische Güte dar, die jedoch noch nicht bedeutet, dass Handeln aus Überzeugung gut ist. Sie ist lediglich nicht heuchlerisch und täuscht nicht darüber hinweg, was Überzeugung und Handeln sind.

Um einen Versöhnungsversuch zu wagen, wird hier das Mittel der Freiheit gewählt. Sowohl Hegels als auch Heideggers Begriff des Gewissens zielen auf eine Form der Freiheit ab. Wenn Hegel allerdings von der Freiheit schreibt, dann meint er die kantische, vernünftige Freiheit, Freiheit im Rahmen der Vernunft. Er sieht diese realisiert, wenn sich der Mensch freiwillig einem Rechts- und Moralrahmen unterwirft. Heideggers Gewissensbegriff verweist auf eine andere Form der Freiheit. Seine Freiheit ist radikal frei. Eine Versöhnung ergibt sich, wenn wir die hegelsche Freiheit als die vernünftige Freiheit erkennen und die heideggersche als existenziell und natürlich.

Ohne eine Hierarchie einzuführen, könnten beide Begriffe nebeneinander stehen. Die natürliche Freiheit ist dasjenige, was faktisch ist und es im Zusammenspiel mit der Definition des Willens überhaupt erst ermöglicht, moralisch zu handeln.¹⁴⁸ Dennoch

¹⁴⁷GPR S. 130

¹⁴⁸Hier wird Moral von Ethik geschieden. Moral findet so Verwendung, dass es keine konkrete, positive Sitte gibt, der ich mich durch die Teile der Gesellschaft verpflichtet fühle. Ethik wird hingegen so beschrieben, dass es gerade die Teile der Gesellschaft sind, durch die mir Sitte vermittelt wird. Diese Interpretation steht im Einklang mit der Scheidung durch Hegel, den ich gleichermaßen interpretiere. Vgl. GPR S. 49.19-28. Moral ist persönlich, Ethik sozial. Hier kann gesagt werden, dass eine gute Ethik moralisch und eine gute Moral ethisch sein soll.

vermögen wir uns selbst zu entwerfen. Diese Fähigkeit ist bindend, und wir haben dementsprechend eine Verantwortung für uns selbst. Diese wird durch das Gewissen wahrgenommen.

Aber steht die Ansicht mit dem Begriff Kants, dem des Gewissens als innerer Gerichtshof, in Konflikt? Auch er fokussiert einen Freiheitsbegriff, der durch die Selbstgesetzgebung – Autonomie – geläutert wird und dementsprechend vernünftige Freiheit konstituiert. Dies wäre mit der hier vorgestellten Lesart des hegelschen Freiheitsbegriffes kongruent. Der innere Gerichtshof wäre dementsprechend an das Sittengesetz gebunden, was dazu führte, dass nach den Sätzen des kategorischen Imperativs als der Ausformulierung desselben geurteilt würde. Das Gewissen wäre nach dieser Ansicht direkt dem Sittengesetz untergeordnet und forderte den Menschen dazu auf, dasselbe zu wahren.

Dergleichen wird von Hegel allerdings verneint. Er ist der Auffassung, dass das Gewissen in seinen Inhalten frei sei. Heidegger – in der deskriptiven Lesart – unterstützt eine solche freie Gewissensinterpretation.

Die Unterschiede der Sichtweisen sind dennoch frappierend. Während Hegel das Gewissen als freies Vermögen des Willens bestimmt, ist Heidegger der Ansicht, dass wir durch unsere Existenz in unserer Gewissensregung bestimmt seien. Ist diese Differenz überbrückbar? Täten wir einer der beiden Theorien unbotmäßige Gewalt an, interpretierten wir sie folgendermaßen: Wir haben ein positives Selbstbild, welches wir für uns setzen. Unsere Neigungen finden wir vor; in diesem Selbstbild verhalten wir uns zu ihnen. Wir ent-werfen unser Leben. Das besagt so viel wie, dass wir es aufheben und festhalten, es nicht mehr im Fluge befinden lassen und so in eine sichere Position bringen. In diesem Selbstbild fixieren wir uns selbst – und es wird im Laufe des Lebens immer weiter redigiert. Was wir als Ich erkennen, ist unsere Verantwortung – Schuld. Wir haben allerdings auch die Möglichkeit, selbst die schrecklichsten Neigungen in etwas Gutes zu wandeln. Unser Selbstbild kann sich negativ zu den Neigungen verhalten und die Kontrolle über uns ausbauen. Nicht darauf festgelegt, synergetisch und affirmativ zu sein, sind wir in der Lage, einen Willen zu haben – uns planmäßig zu entwerfen. Dieser Wille ist aber keine (reine) Neigung, vielmehr ein Konglomerat, ein Amalgam aus Neigung und Vernunft, aus welchem das Leben seine urwüchsige, originäre Kraft zieht.

Wie stehen also Wille, Selbstbewusstsein und Gewissen zueinander? Wenn der Wille das planmäßig entworfene Streben nach Etwas impliziert, wird er in das Selbstbewusstsein erhoben. Das Gewissen kann diesen Inhalt kritisieren oder bestärken, je nach Inhalt. Anders als im Willen sind wir aber im Gewissen nicht frei, das heißt, nicht von vornherein unbestimmt. Wir finden uns selbst im Gewissen vor. Ein Gewissen zu haben, ist somit eine Form des Selbstbewusstseins. Gewissen haben zu wollen, meint dementsprechend, Selbstbewusstsein haben zu wollen. Diese „Bereitschaft für das Angerufenwerden“¹⁴⁹ heißt, sich auf sich selbst zu richten und nach der Überzeugung zu suchen, die das Selbst ausmacht. Gewissen ist demnach auch: Überzeugungen zu haben.

Das führt dazu, dass wir in unseren Überzeugungen gewisse Werte wahrnehmen. Sie sind frei gewählt, aber nicht frei flottierend, sondern sehr nahe bei den Maximen angesiedelt, deren Beständigkeit eines ihrer herausragendsten Merkmale ist. Überzeugungen und Maximen vermitteln beständige Werte und sind durch Reflexion in ihrem moralischen Gehalt prüfbar. Dementsprechend bilden Gewissensinhalte als Korrektive dieser Überzeugungen und Maximen einen wichtigen Baustein einer umfassenden Theorie der (deskriptiven) Psychologie.

Das, was sich uns mit ‚Geist‘, ‚Person‘ oder ‚Dasein‘ begrifflich als Einheit darstellt, wird analytisch zu einem System. In diesem Sinne ist verständlich, was ‚Nebeneinander von Phänomenen‘ bedeutet. Wir haben eine plurale Welt vor uns und nehmen diese nur einheitlich wahr. Dass das Selbst ein integrales System darstellt, ist paradox und orthodox zugleich, aber keine dem Gewissen innewohnende Eigenschaft, vielmehr ein Problem der Sprache, in der eine Person als Individuum bezeichnet wird, aber das Selbstbewusstsein fragmentiert daliegt. Die Scheidung ist dementsprechend den Begriffen inhärent. Wo eine Person eine soziale Konnotation hat, hat das Selbstbewusstsein eine rein psychologische. Individuum ist der Mensch, so, wie er sich anderen darbietet. Als Selbstbewusstsein ist sich der Geist seiner unterschiedlichen Momente durchaus bewusst und ständig in einem Wechselstreit der Abwägung eben dieser befindlich. Das Gewissen ist eines dieser Momente, aber wahrscheinlich eines der bestimmenden.

Es ist ein Mischwesen aus Trieb und Reflexion und der Teil des Selbstbewusstseins, der in moralischen Fragen angesprochen wird – die erste und letzte Instanz, die in einer moralischen Frage angesprochen wird. Als erste Instanz bricht das Selbst hervor, das

¹⁴⁹ SuZ S. 288

seine Stellung einfordert. Als letzte Instanz bricht es das gleichgültige Hin und Her auf, in dem es im Zweifel steht. Im Triebstatus ist das Gewissen darauf gerichtet, das Gute zu wollen, als Reflexion sieht es sich dem Vermögen gegenüber, das Gute erlangen zu können.

Die moralwirtschaftliche Rechnung des Gewissens zielt darauf ab, das gute Wollen zu realisieren. Damit wird der Bogen zurück zu Kant geschlagen. Sein Bild des Gerichtshofs wägt auch ab. Aber Abwägung kann nur mit einem Wert geschehen. Deshalb ist das Gewissen auch: Bewusstsein des Wertes.¹⁵⁰ Diesem gilt unsere primäre und prinzipielle Sorge, und die Diskurse von Kant und Hegel weisen auf dasselbe Problem hin. Da das Gewissen der innere Gerichtshof ist, prüft es Werte und nimmt einige an. In der Rolle des freien Vermögens des Selbstbewusstseins hat es die Pflicht, sich selbst in seinem Gehalt zu prüfen. Ein gutes Gewissen zu haben, bedeutet dementsprechend, vor den schlimmsten Möglichkeiten des Inneren zu stehen und das Beste aus ihnen zu machen.

Es bedeutet aber auch, ein Gewissen zu haben, dass das Selbst zum Guten anleitet, also dahin führt, dass die Gewissensinhalte selbst moralisch zu befürworten sind. Mit Blick auf die herangezogene Literatur verstärkt sich der Eindruck, dass es etwas Mehrdeutiges hat, wenn wir vom guten Gewissen reden.

Die Begriffe des Gewissens unterscheiden sich von Autor:in zu Autor:in. In den vorliegenden Fällen sind die beiden hauptsächlich rezipierten Autoren Hegel und Heidegger so gelesen worden, dass Gewissen ein freies Vermögen des Selbstbewusstseins ist, sich selbst moralisch zu erkennen. Dies konfligiert wahrscheinlich mit Kants Gewissensbegriff. Dieser sieht in dem Gewissen eine urteilende Instanz, die an das Sittengesetz gebunden ist.

Diskussion

Synopse

Das ausgesprochene Paradoxon der Sache ist, dass das Gewissen, wenn es funktional gut ist, das heißt, die Inhalte der Neigungen des Menschen prägt oder zur Authentizität führt, etwas moralisch Schlechtes sein kann.

¹⁵⁰Vgl. SuZ S. 293

Das ‚gute Gewissen‘ kann prinzipiell auch mit einem ruhigen, unauffälligen Gewissen übersetzt werden. Dies ist aber problematisch, weil hier nicht gesagt werden kann, ob nicht doch etwas vorgefallen ist, was das Gewissen betreffen sollte. Es ist die ausgesprochene Möglichkeit, dass wir durch die Gemeinschaft in einem falschen Gewissen bestärkt werden, wie etwa in Unrechtsregimen der Fall, wenn diese der Bevölkerung einflößen, dass bestimmte Menschen es nicht zu leben verdienten.

Dem gegenüber steht die Nomenklatur des schlechten Gewissens. Ein funktional schlechtes Gewissen zu haben, besagt so viel wie, dass überhaupt kein Gewissensinhalt vorliegt. Dementsprechend ist das funktional schlechte Gewissen kein Gewissen in dem Sinne. Ein solches ist phänomenal gleichbedeutend mit einem ruhigen Gewissen. Deshalb kann hier auch nichts aus der Abwesenheit von einem Gewissensinhalt geschlossen werden – außer, dass es keinen solchen gibt.

Evident bleibt, dass die vierte Möglichkeit dieser Synopse den positiven Fall einer Gewissensregung aufzeigt. Es ist die Form des strafenden, unruhigen, das heißt, schlechten Gewissens, die einerseits die funktionale Komponente bestätigt, andererseits ein Korrektiv einführt, welches die Handlungen oder Gedanken eines Menschen hin zu besseren führen will.

Aber ist diese Auflistung vollständig? Unter welchen Bedingungen ist die Konklusion korrekt?

Bezugnehmend auf die erste Frage kann behauptet werden, dass wir in aller Zweideutigkeit keinen dritten Fall hinzunehmen dürfen – *tertium non datur*. Dieses Prinzip ist allerdings in der Philosophie umstritten. Dementsprechend dürften berechnete Einwände darauf verweisen, dass die doppelte Zweideutigkeit in diesem Falle nicht zutrifft. Sie besteht in Funktionalität und Moral. Es stellt sich deutlich heraus, dass die Veranlagung bereits in antiken Zeiten vorhanden war. So besteht im Griechischen eine Unterscheidung in ἀρετή und die τέχνη, beides Formen der Tauglichkeit. Allerdings hat die Arete deutlich moralische Züge und die Techne funktionale. Es ist also in der Differenz zwischen diesen beiden Möglichkeiten kein dritter Weg sichtbar, welcher terminologisch vereinen könnte, was hier mit gut, schlecht und böse bezeichnet wird. Die Doppeldeutigkeit des deutschen Wortes ‘gut’ ist durchaus der Kritik würdig, wenn hier die Spannung zwischen funktional Gutem und moralisch Gutem angesprochen wird.

Diese Behauptung ist jedoch keine Denkotwendigkeit. Sie impliziert lediglich eine terminologische Notwendigkeit. Es ist ohne Weiteres eine Sprache vorstellbar die zwischen den Bedeutungen unterscheiden kann. Deshalb muss die Frage nach dem schlechten Gewissen präzisiert werden. Das Resultat ist überraschenderweise: Ist nur das phänomenal schlechte – das strafende – Gewissen ein moralisch und funktional gutes Gewissen?

„Phänomenal schlecht“ ist eineindeutig auf das Gewissen bezogen, das heißt darauf, dass ich für mich mit einer Handlung, die ich plane oder vollzogen habe, sage, ich habe sie nicht (noch einmal) vor. Das Phänomen ist es, dass ich mich schlecht fühle. Dies verhält sich kongruent zu der Aussage Kants, dass ein belohnendes Gewissen im Nachgang einer Handlung nicht existiert. Denn der konträre Satz, dass ich eine Handlung erneut vorhabe, ist der Neigung verdächtig und hat nicht im praktischen Gefühl seinen Platz. Es ist somit eine verneinende Form des funktionalen Gewissens, wenn hier von einem phänomenal schlechten Gewissen gesprochen wird.

Essay I: Wert

Sich zu sich selbst verhalten – Dies ist die originäre Kraft des Lebens. Wie plausibel ist diese Lesart des Gewissens im Hinblick auf die vorgestellte Literatur? Auf der einen Seite steht das natürliche Gewissen und auf der anderen Seite das kultivierte – beackerte – Gewissen. Kann festgehalten werden, dass das Gewissen zwischen Neigung und Vernunft steht und nicht festgelegt ist? Das wäre der pessimale Fall. Dann könnte dieses frei flottierende Vermögen des vernünftigen Wesens nicht beobachtet werden. Dennoch muss dieser Fall ernsthaft in Erwägung gezogen werden, wenn die Rezeption der diametral einander gegenüberstehenden Autoren Hegel und Heidegger zu dem Schluss führt.

Wie konstituiert sich ein Gewissen diese Einsicht betreffend? Ein gewissenloses Wesen stellt sich diese Frage. Dann steht es vor der Entscheidung, ein Gewissen haben zu wollen oder nicht. Wäre es jederzeit geboten, ein Gewissen zu haben? Was ist, wenn die Neigungen, das natürliche Gewissen, etwas moralisch Schlechtes darstellten? Wir können also *prima facie* nicht von einem Imperativ, ein Gewissen zu haben, sprechen.

Wenn dieses gewissenlose Wesen allerdings die Möglichkeit hätte, sich und sein Gewissen auszubilden, bis es rationalen Kriterien entspricht, dann wäre dies etwas moralisch Gutes. Wir hätten es hier mit einem nicht notwendigen, kontingenten, aber

dennoch nicht adaphoren Fall zu tun, in welchem wir zwar nicht aufgefordert sind, ein Gewissen zu haben – in welchem es aber gut wäre, ein solches zu entwickeln.

Wir könnten nicht einmal vorschreiben, dass jemand zwingend Gewissen haben soll. Das wäre ein Eingriff in die Gewissensfreiheit. Wir könnten aber dem Gewissen anderer ein Korrektiv entgegenhalten. Wenn ich etwas Falsches tue und dabei nicht einmal ein schlechtes Gewissen habe, so ist dieses Korrektiv das einzige, was in der Lage ist, mein Verhalten nachhaltig zu korrigieren. Ich kann sogar zwingend wollen, dass ich bei widermoralischen Sätzen auf deren Gehalt aufmerksam gemacht werde. Dies hat mit der Bestrafung, die Hegel in seiner Familienbetrachtung konzipiert, wenig zu tun. Vielmehr ist es eine Erziehungsleistung. Und wenn wir angehalten werden, unser Gewissen zu schulen, ist das im besten Interesse der Gemeinschaft vernünftiger Wesen.

Kann diese Schulung auch schädigend ausfallen? Das ist möglich. Deshalb brauchen wir – als Gesellschaft, als Individuen – einen festen Grundsatz, der uns ermöglicht, die Moralität eines Satzes festzustellen. Dies ist ein hohes Ideal, das im kantischen Ideal der Menschheit festgehalten werden sollte. Zwar kann kritisiert werden, dass es andere vernünftige Wesen ausschliesse, aber der Mensch ist bis dato das einzige Wesen, für das ein Nachweis der Vernunft besteht. Dies geschieht in meiner eigenen Person und wird erweitert auf alle anderen Exemplare des Menschen.

Für mich – bewusst induktiv gesprochen – ist mein Selbstbewusstsein der höchste Wert. Es ist das Ich = Ich, welches mir Wert verleiht.¹⁵¹ Das ist ein Satz, den ich auf alle anderen Lebewesen übertragen kann. Wertschätzung kann nur durch diese positive Setzung erfolgen, denn dann ist dieser Wert erst wirklich von mir entkoppelt – absolut. Vernunft zu haben, heißt, sich seiner selbst bewusst sein. Deshalb konstituiert die Vernunft einen absoluten Wert. Dadurch sind wir in die Möglichkeit versetzt, das Gute zu definieren. Ohne Weiteres können wir sagen, dass das Gute das Geschätzte und das Schlechte das Verachtete ist. Letzteres meint hier nicht die Geringschätzung, sondern die aktive Verneinung des Wertes, die Schätzung eines Unwertes. Das Böse ist dasjenige, was negativ ist; das Gute ist dasjenige, was affirmativ-positiv ist. Oder, anders ausgedrückt: Der Mensch ist bisher das einzige Wesen, das Wert aus der Welt schaffen kann.

Gewissen als Teil des Selbstbewusstseins ist dementsprechend Bewusstsein seines eigenen, unveräußerlichen, unveränderbaren Wertes. Genauso wenig, wie das Gewissen

¹⁵¹Vgl. PG S. 362

weg ist, wenn es sich nicht meldet, ist das Selbstbewusstsein weg, wenn es einmal nicht ist. Es ist eine Potenzialität, welche den Wert konstituiert. Der Wert des Gewissens ist es, Gewissen haben zu wollen. Aber das führt zum initialen Paradoxon zurück. Es folgt, dass ich ein moralisch gutes, phänomenal schlechtes, funktional gutes Gewissen haben will. Aber Leid ist das Verachtete; ich strebe nicht danach, mich schlecht zu fühlen. Nur im Bewusstsein dessen, dass meine Gewissensregung meine Schuld offenbart, kann ich mich für das Leid entscheiden. Vor die Wahl gestellt, lege ich fest, mich in Anbetracht meiner Verfehlung schlecht zu fühlen. Das macht moralische Güte aus.

Der Widerspruch des Gewissens ist es, dass es gewollt ist und gleichzeitig nicht. ‚Schlechten Menschen geht es immer gut‘ heißt so viel wie, dass es guten Menschen immer schlecht geht. Denn diese reiben sich immer weiter auf. Haben wir eine Stufe des moralischen Selbstbewusstseins erreicht, wartet schon die nächste, die uns ein phänomenal schlechtes Gewissen machen kann.

Kann demnach von einem Gewissen-haben-wollen auf ein Gewissen-haben-sollen geschlossen werden? Dafür sollte das Verhältnis von Ethik und Moral besprochen werden. Wenn Moral das persönliche Verhältnis zur Normativität ist, ist Ethik das gesellschaftliche. Gewissen ist das moralische (Selbst-)Bewusstsein, und somit ist es integraler Bestandteil der Moral. Es klärt die jeweils individuelle Moral. Wenn wir also in der Welt Zustände sehen, zu denen wir konfliktieren, ist das ein Problem zwischen Moral und Ethik. Diesen Konflikt strukturell beizulegen, ist zu prüfen. Gibt es ein Primat der Ethik über die Moral oder umgekehrt? Dies kann schon im Vorhinein verneint werden. Bestünde es, wäre eine Unrechtsgesellschaft in der Lage, tyrannisch zu herrschen oder ein pathologisches Gewissen, terroristisch auf eine Rechtsgesellschaft zu wirken. Dementsprechend muss eine normative Theorie sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum – Ethik und Moral – einbeziehen und Konflikte im Ansatz verhandeln.

Essay II: Gesellschaft

Ist es, Hegels Ansicht folgend, notwendig, dass eine Gesellschaft eine (gute) Rechtsordnung aufweist? Eine gute Rechtsordnung ist dann gegeben, wenn die Gesetze auf das Wohl der Subjekte des Gesetzes hin organisiert sind. Nur sofern diese Überlappung der Begriffe erfüllt ist, kann das System Hegels denknotwendig sein.

Wenn nun Heidegger die absolute Freiheit als wesentliches Merkmal des Daseins beschreibt, ist das Gewissen gerade nicht an die Rechtsordnung gebunden. Es ist wesentlich von dem Verfallen an die Gesellschaft befreit, sieht sich selbst abgetrennt von diesem – absolut.

Die vorlaufende Synthese beider Ansichten könnte mit dem kategorischen Imperativ beschrieben werden. Zwar ist das Individuum autonom und damit ethisch frei, aber die Betrachtung der Potenzialität durch die Verallgemeinerung der Maximen des Individuums ist gesellschaftlich relevant – nicht für eine konkrete Gesellschaft, sondern für eine potenzielle, was in einem theoretischen Diskurs gleichbedeutend ist.

Benötigt eine Gesellschaft für ihre Konstitution ein Rechtssystem, dann ist es im Licht unserer Diskussion naheliegend, anzunehmen, dass moralisches Selbstbewusstsein und Gesetze im Einklang stehen sollten. Hier kann nur das böse Gewissen gegen diese Gesetze verstoßen wollen. Anzuführen ist in dem Zusammenhang, dass das böse Gewissen aber ein Bewusstsein seines Unwertes in Bezug auf die Pflicht hat. Somit kann gesagt werden, dass wir einen Imperativ zum moralisch guten Gewissen haben und einen Imperativ zu einer Rechtsordnung, die mit einem moralisch guten Gewissen kongruent geht.

Wie bestimmen wir aber die moralische Güte ‘an und für sich’? Das Gewissen ist gut, welches schlechterdings nicht böse sein kann. Dessen Wirklichkeit ist der gute Ethos, und dessen Wahrheit ist die gute Moral. Das bedeutet, dass eine Gesellschaft sich ihrer Gewissensregungen explizit bewusst sein und diese exoterisch veräußern sollte. Dies ist notwendig, um einen Diskurs über die Kulturen hinweg anstreben zu können. Kultur als Tradierung des Ethos ist insofern problematisch, als dass hier historisch gegebene Strukturen als gesetzt angenommen werden.

Dies soll nicht assertorisch verbleiben. Die Familienbetrachtung Hegels ist ein Beispiel dafür, dass eine solche Tradierung kontingent ist. Das Recht, auf der Struktur der (römischen) Familie aufzubauen, ist in mehrerlei Hinsicht eine problematische Setzung. Zunächst ist die Familienstruktur patriarchal. Dies klärt zwar die Gewaltstrukturen, jedoch unter Anwendung von Gewalt – ein Zirkel, der sich selbst über die Jahrhunderte tradierte und erhielt. Diese Gewalt in den Händen des körperlich Überlegenen zu belassen, verkennet die Veränderung, die unsere Welt seitdem durchlaufen hat.

Heutzutage ist es eine Angelegenheit der Psyche, namentlich des Gewissens, das technische Gewaltpotenzial zu nutzen.

Lässt sich dieser Konflikt auch mit Hilfe von gesellschaftlichen Begriffen beschreiben? Ein eindimensionales Spektrum würde nach unseren bisherigen Termini ausreichen. Auf der einen Seite stünden diejenigen, die sich einer individuellen Moral verschreiben und auf der anderen Seite diejenigen, die ganz in der Gesellschaft aufgehen wollen. Dies könnte auch durch das Libertär-Autoritär Schema beschrieben werden.

Wie sich aus Hegels Betrachtung über die Familie ableiten lässt, sind die ontogenetischen Verhältnisse des Individuums von äußerster Wichtigkeit für die Internalisierung von Werten. Diese stehen damit nicht in einem luftleeren Raum, sondern werden durch Gleichgestellte und Vorbilder geprägt. Gleichzeitig nimmt Hegel hier eine Setzung vor, die problematisiert werden kann. Die Familie als Konstrukt ist als Vorbild für die Gesellschaft ungeeignet, aus zwei Gründen: Erstens sind die Geburt und die Ermangelung einer Möglichkeit zur Entscheidung für die Zugehörigkeit zu einer Familie (nach modernen Maßstäben) verantwortlich. Zweitens ist es eine eindeutige Prägung in die Richtung des autoritären Pols des Schemas, wenn das klassische Familienbild hier weitergeführt wird.

Ad erstens ist eine Relativierung angebracht. Der Begriff der Familie entstammt der römischen Tradition und bezeichnet so viel wie die Gesamtheit der Dienerschaft, den Haushalt. Allerdings verschob sich die Bedeutung in eine Richtung, die eine reine Geburtsverbindung der Familienmitglieder darstellt. Während also früher die Haussklaven Teil der Familie waren, ist heute ausschließlich die Verwandtschaft Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer Familie.

Ad zweitens: Natürlich sind die Erziehungsinhalte willkürlich und damit kontingent. Dennoch ist die Struktur der (patriarchalen) Familie so gefasst, dass eine autoritäre Form der Erziehung begünstigt wird. Dies wurde erst im Zuge der feministischen Emanzipation aufgebrochen. Die mehr oder weniger bewusst transportierten Rollenbilder sind in der neueren Zeit in der westlichen Gesellschaft verändert worden. Damit ist noch nicht gesagt, dass es unüberbrückbare Differenzen zwischen diesen Polen gibt.

Emanzipation ist heute nicht mehr der Ritus des Entlassens des Sohnes oder eine:r Sklav:in aus der Familie. Vielmehr beschreibt der Begriff jedes Freimachen von

tradierten, als Unrecht empfundenen Verhältnissen. Dies ist ein Schritt in der Begriffsgeschichte, der den heutigen Sprachgebrauch prägt. Es ist fraglich, ob Hegel diesen Terminus im Sinne hatte, als er die Familie als Grundpfeiler seiner Rechtsstaatlichkeit konzipierte. Denn konsequent durchdacht hieße das, dass die Emanzipation sich auch jederzeit gegen (National-)Staaten, Rechtsordnungen und kulturelle Traditionen richten könnte. In dieser Freiheit der Wahl des eigenen Lebens entdeckt das Individuum die eigenste Seinsmöglichkeit und stellt in Frage, was es selbst tradieren kann. Tradierung ist nicht nur kulturelle Praxis, sondern auch individuelle.

In diesem freien Raum der eigenen Seinsmöglichkeit ist es Heidegger, der ein abstraktes Datum konkretisiert. Der eigene Tod macht den Horizont des eigenen Lebens aus. Sinn kann lediglich durch die Gewährwerdung des eigenen Todes gefunden werden. Dieser kann nur darin bestehen, ein gutes Leben führen zu wollen. Was aber kann über das gute Leben gesagt werden, wenn es in einer solchen Allgemeinheit zum Ausdruck gebracht wird? Es sind die Aufforderung zum Selbstbewusstsein und die Aufforderung zum Frieden.

Die Aufforderung zum Selbstbewusstsein entstammt dem eigenen, unveräußerlichen Wert. Dies ist ein Resultat aus dem kategorischen Imperativ wie auch aus der Daseinsanalytik. Wir sind im Besitz der ratio, des logos, der Vernunft, und damit sind wir in der Lage, Wertschätzung zu betreiben. Sie wird sich allerdings an dem eigenen Wert messen müssen. Dieser macht es möglich, den Wert von anderen Dingen und Personen zu schätzen.

Es gibt also ein inhärentes Verhältnis zwischen Sinnstiftung und Wertschätzung. Diese Wertschätzung für andere Personen macht es notwendig, den Gedanken des Friedens zu vertreten.

Es wird allerdings eine Form des Ungehorsams notwendig, der von einigen sicherlich als Unfriede wahrgenommen wird. Der zivile Ungehorsam ist es, der den als illegitim empfundenen Gesetzen aus Gewissensgründen die Legalität abspricht. Das führt zu einer Missachtung der Rechtsnormen zum Zwecke der Rechtsnovellierung. Ziviler Ungehorsam ist in dem angesprochenen Widerstreit zwischen Moral und Ethik situiert und adressiert in der Rechtsdefinition das Gewissen als normativem Kern. In einem organisierten Rechtsbruch wird eine spezifische Rechtsnorm hinterfragt, in den (öffentlichen) Diskurs gebracht und somit auf ihren Gehalt hin überprüft. Selbst in einer

Tyrannis ist ein Machthaber gut beraten, die Anliegen einer solchen Gruppe von Rechtsbrecher:innen anzuhören. Denn die Durchsetzung eines permanenten Unrechts führt dazu, dass sich immer mehr Personen der Gruppe der Rechtsbrecher:innen anschließen. Dies speist sich aus dem Drang, den Rechtsbruch zu begehen, aus moralischen Gründen. Exemplarisch wurden in der Vergangenheit das Demonstrationsrecht, die Gleichstellung aller Menschen, die Wehrdienstverweigerung, ja, sogar die Freiheit ganzer Länder erstritten. Dies ist insbesondere deswegen beeindruckend, weil solche Rechtsbrüche mit Waffengewalt niedergeschlagen wurden und demnach mit der realen Gefahr des Todes einhergingen. Aber hier schlägt das Gewissen aus. Wenn eine Rechtssituation als so ungerecht empfunden wird, dass Menschen sehenden Auges in den möglichen Tod gehen, dann ist es höchste Zeit, die Rechtsnormen zu überdenken.

Diese Überlegung muss sich zwingend sozial gestalten. Deshalb schon sind wir aufgefordert, die Inhalte unseres Gewissens zu reflektieren und in Worte zu fassen. Wir müssen Gründe für unsere Einstellung angeben können, die sich nicht auf Faktizität reduzieren lassen. Dies lässt sich aber nicht für sich alleine stehend schon als Legitimation eines Rechtsbruches anführen. Dafür braucht es eine utopische Staatsordnung, die angestrebt wird. Und diese ist auch nicht frei in ihrer Konzeption. Sie hat sich auf Kohärenz und Konsistenz prüfen zu lassen und sollte wiederum nicht dafür sorgen, dass Menschen Rechtsbrüche begehen. Die perfekte Staatsordnung ist diejenige, in der niemand den moralischen Drang verspürt, gegen sie zu verstoßen. Dies ist der absolut gute Staat.

Aber ist eine solche Ordnung in Anbetracht der möglichen Bosheit der Menschen überhaupt möglich? Gibt es nicht immer den Menschen, der ein böses Gewissen hat und dementsprechend Handlungen vollziehen will, die sich gegen jede Rechtsordnung richten? Solche Menschen haben eine Tendenz zur Zerstörung. In den meisten Fällen kompensieren sie dieses Streben durch sozial akzeptierte Formen der Vernichtung. Es sind Menschen mit dysfunktionalem Gewissen.

Eine Kontrolle ist nur durch die Externalisierung der Gewissensinhalte möglich. Dies wird durch die soziale Komponente abgebildet. Einzeltaten sind in der Konnotation von Rechtsbrüchen zu vermeiden.

Wir benötigen also eine Exoterik des Gewissens. Dies darf die spezifisch moralische Lesart des Gefühls nicht verkennen. Genauso ist die Interaktion zwischen Gewissen und Gesetz in diese ausdrückliche Lehre zu integrieren. Geht es darum, das richtige Gewissen zu haben? Eine *conscientia recta* wäre ein solches. Ist es lehrbar, so, wie eine Technik lehrbar ist? Auf die basalen Fragen der Philosophie zurückgeworfen, können wir nicht umhin, uns in dem Dilemma zu verorten. Denn wenn es nicht lehrbar wäre, wäre eine Rede über Gewissensinhalte sinnlos. Können wir darüber reden, so lässt sich nur vermuten, dass das Gewissen als alltäglicher Gegenstand frei ist. Was aber, wenn die Genese des Gewissens in der Erziehung liegt und es damit nicht beliebig in der Formung ist? Wieder sind wir bei dem Thema der Tradierung von Bewusstseinsinhalten angelangt. Diese wird allerdings durch die Erziehenden und die *Peer Group* bestimmt. Hier ist es Aufgabe der Entwicklungspsychologie und der Soziologie, die Strömungen zu identifizieren und zu beschreiben.

Frei von der Gesellschaft kann ein Individuum sich folglich nur dann machen, wenn es um die Theorien der Ontogenese weiß und diese reflektiert. Das resultiert aber nicht zwingend in moralisch guten Ergebnissen. Dafür braucht es ein Leitbild, das wir wiederholt angesprochen haben: den kategorischen Imperativ. Die Bindung des Gewissens an das Sittengesetz ist die einzige Möglichkeit, nicht in einer Beliebigkeit zu versinken, wenn wir die Gewissensfreiheit über die Gesellschaft erheben. Gleichzeitig bildet es die einzige Möglichkeit, Ethik und Moral so zu verbinden, dass die Beziehung zwischen diesen geklärt ist.

In dem ersten Schritt hin zu einem Gewissen ist das Selbstbewusstsein noch nicht ausgeformt. Dies führt dazu, dass selbstvergessen gehandelt wird. Dies ist noch nicht das Handeln, wie ‚man‘ handelt, sondern es ist Handeln, wie ich will. Es herrscht noch keine Reflexion oder Ähnliches; dies ist der Status eines Lebewesens, das erst seit Kurzem Selbstbewusstsein hat und unschuldig ist, weil es keine Schuld kennt.

Irgendwann erkennt das Selbstbewusstsein die Strafe, die mit Fehlverhalten einhergeht. Dieser Schritt ist nicht denknotwendig. Es ist ohne Weiteres vorstellbar, eine Beziehung rein auf dem Lob aufzubauen, falls etwas richtig gemacht wurde. Dann wird allerdings das Fehlen des Lobes die Strafe sein müssen. Dennoch ist es einfacher, mit Strafe ein Trauma zu erschaffen, welches versucht, ungeliebte Situationen zu vermeiden, indem es diese kausalen Zusammenhänge erkennt und die Auslöser nicht betätigt. Dies ist noch keine Form des Gewissens. Es wird gehandelt, wie ‚man‘ handelt.

Darauf folgend wird die Person sich irgendwann selbst als dezidierendes Moment der Welt sehen. Sie wird den Umstand erkennen, dass sie zur Selbstgesetzgebung fähig ist. Dadurch erreicht das Selbstbewusstsein eine Selbstwirksamkeit, die gleichsam Wirklichkeit konstituiert. Es ist somit losgelöst von Gesellschaft. Gewissen ist dasjenige Gefühl, das sich meldet, wenn keine Person auf der Welt strafend eingreift. Es ist die absolute Selbststrafe.

Diese Stufenfolge stellt lediglich einen Vorschlag dar und sollte als solcher behandelt werden. Die inbegriffenen Schritte sind die notwendigen in dem Leben einer autonomen Person. Es ist aber zweifellos möglich, auf einer der Stufen in der Entwicklung des Selbsts stehen zu bleiben. Auch ist eine der Fragen, die sich aus einer solchen Behauptung ergeben, wie sie zu anderen strukturierenden Behauptungen steht.

Ein moralisch gutes Gewissen zu haben, heißt auch, einen guten Willen zu haben. Im Zusammenspiel mit der Gesellschaft weiß das Gewissen, dass es selbst nicht nur unbedeutender Teil eines Systems ist, sondern aktiv daran mitwirkt, Wirklichkeit für sich und andere zu konstituieren. Wenn diese Stufe des Gewissens erreicht ist, haben wir es mit dem Umstand zu tun, dass das phänomenal schlechte Gewissen etwas ist, dass zwar nicht proaktiv gesucht wird, aber dessen Existenz auf einen guten Kern hinweist, der etabliert und unterstützt werden sollte.

Essay III: Quietive

Dieses moralisch gute Gewissen ist nicht mit dem ruhigen, unauffälligen Gewissen zu verwechseln. Hier ist explizit die Möglichkeit der Beruhigung durch die Gesellschaft ein Problem, aber auch intraindividuelle Quietive erweisen sich als problematisch. Die Beruhigung durch die Gesellschaft kann über Konflikte geschehen. Wir sehen Verhaltensweisen bei anderen Personen, die uns als schädigend vorgehalten wurden und empfinden es als ungerecht, dass andere eine Freiheit nutzen. Auch können wir aktiv dahingehend sozialisiert werden, dass wir ein bestimmtes Verhalten nicht als ungerecht empfinden. Diese Beeinflussung durch die Gesellschaft ist das größte praktische Problem des Gewissens. Das innere Quietiv ist weitaus problematischer zu fassen. Hier läuft es auf einen Widerstreit zwischen gesellschaftlicher Prägung und der Reziprozität des autonomen Geistes hinaus. Eine Person könnte sich nicht schuldig fühlen, aber das Empfinden haben, dass die Gesellschaft ein eben solches Gefühl erwartet. Auch könnte der umgekehrte Fall eintreten: dass man sich schuldig für etwas fühlt, was die

Gesellschaft lobt. In beiden Fällen wird die Gewissensregung beruhigt. Ruhiges Gewissen in dieser Folge ist schädlich, denn es verschleiert einen Konflikt, der ausgesprochen werden und Gegenstand einer Debatte sein muss.

Aufgrund des vorliegenden Materials kann gefragt werden, welchen epistemischen Grund das Gewissensphänomen hat. Es ist Erkenntnis über innerste Überzeugungen. Gewissen als Wissen ist unmittelbare Erkenntnis. Über die Faktizität eines Gefühls, was das Gewissen auch ist, lässt sich nicht streiten. Es sind zwar keine Tatsachen im wortwörtlichen Sinn, aber es sind Gegenstände des Geistes. Sie sind unmittelbar gegeben, wenn sie wahrgenommen werden. Dass eine Person sich schlecht fühlt, wenn etwas Schlechtes getan, gesagt oder gedacht wurde, ist nicht stringent logisch. Denn es ist nicht gesagt, dass eine Person, die sich nicht schlecht fühlt, nicht etwas Schlechtes getan, gesagt oder gedacht hat. Diese Implikation ist dementsprechend nur eine unilaterale Verbindung. Das ist logisch nicht möglich. Um es formell auszudrücken, muss also gesagt werden, dass folgende Beziehung richtiger wäre: Wenn keine Gewissensregung G vorliegt, dann ist entweder nichts Böses B passiert oder es ist etwas Böses B passiert und es gibt ein Quietiv Q , ($\neg G \rightarrow \{\neg B \vee [Q \& B]\}$), welches das Gewissen unterdrückt. Ein Quietiv Q interagiert ergo mit dem Gewissen. Wenn ein Quietiv vorliegt, ist keine Gewissensregung gegeben. Dies wird dann durch ($Q \rightarrow \neg G$) ausgedrückt. Keine Gewissensregung zu haben, impliziert, keine moralische Gewissheit über seine eigenen Überzeugungen haben. Damit obstruiert das Quietiv jede Möglichkeit einer Gewissenserkenntnis. Wir können also schließen, dass es moralisch geboten ist, kein Quietiv zu haben ($\Box \neg Q$) und somit auch, dass es nicht erlaubt ist, Quietive zuzulassen ($\neg \Diamond Q$). Wenn also nach deontischer Modallogik angenommen wird, dass kein Quietiv vorliegt und wir im Verlaufe des Argumentierens auf das Gewissen schließen können, dann liegt die konsistente Notwendigkeit eines Gewissens vor.

Um eine Idee davon zu erlangen, wie eine solche Heuristik aussehen könnte, sei überdacht, was es heißt, ein Quietiv zu haben. Quietive sind Beruhigungsmittel. Hier wird dieser Terminus jedoch weniger medizinisch denn vielmehr psychologisch aufgefasst. Es sind wortwörtlich Anästhetika, welche hier wirken. Nicht die Negation des Schönen, sondern die der sinnlichen Wahrnehmung interessiert uns. Nach der Struktur (,Das Quietiv ist ein Anästhetikum.‘) kann gefolgert werden, dass Gewissen ein ästhetisches Vermögen ist, normative Grundsätze in uns wahrzunehmen. Es ist nicht auf das Schöne gerichtet, sondern auf das Moralische.

Gilt hier der berühmte Satz ‚Das Schöne ist das Gute.‘? Ist ein phänomenal schlechtes Gewissen ästhetisch ansprechend? Zwar ist richtig: Heidegger sieht in der Ansprache des Gewissens eine Form der Rede, diese aber ist strukturiert nach dem Modus des Schweigens.¹⁵² Es ist also eine Leere, die hier gehört wird, was natürlich Wirkung entfalten kann. Die Wirkung, ein Sog, der aus der Leere rührt, ist imstande, den:die Angesprochene:n zu etwas ziehen, wohin diese:r in seiner Trägheit nicht gehen würde. Ein phänomenal schlechtes Gewissen kann nur vernünftig als schön empfunden werden, das phänomenale Leid bestimmt das Gefühl. Daher ist es vernünftig, sich angesichts eines leidvollen Gewissens für gut zu halten. Aber kreiert das nicht ein Paradoxon? Es ist vernünftig, ein moralisch-funktional gutes Gewissen haben zu wollen. Doch die Funktion kann erst überprüft werden, wenn ein phänomenal schlechtes Gewissen vorliegt, eine positive Gewissensregung. Damit wären wir aufgefordert, zumindest zur Erprobung des Gewissens bewusst schlechte Taten zu vollziehen, weil wir auf diese Weise ermitteln könnten, ob wir uns schlecht fühlen. Ein Gewissen haben zu wollen, wäre, zumindest in einer Instanz, das Böse tun zu wollen. Diese Person wäre dann in der Lage, ihre eigenen moralischen Grundsätze nachzuvollziehen.

Hypothetisch gesprochen: Wenn eine Person ein Gewissen haben will, dann sollte sie Böses tun, damit sie erfassen kann, ob sie ein funktionsfähiges Gewissen hat. Das ist eine unrealistische Forderung, und sie würde verursachen, dass sich böse Taten rechtfertigen ließen.

Diese paradoxe Situation ist nicht auflösbar. Sie ergibt sich aber nur mit der Existenz der Quietive. Denn nur dann muss überhaupt etwas geprüft werden, ob es beruhigt ist oder nicht. Stringent muss also die Existenz der Quietive verworfen werden. Es gibt keine Quietive, sondern nur verschiedene Ausprägungen ein und derselben Struktur.

Essay IVa: Selbstbetrachtung

Wegen welcher Dinge sollte eine Person sich schuldig fühlen müssen? Dogmatisch könnte geantwortet werden. Analytisch bestehen wenige Anhaltspunkte auf Taten, in deren Kontext das Gewissen zum Tragen kommen sollte – deskriptiv gesprochen. Denn bei offensichtlichen Sittenstrolchen kommt nur ein dysfunktionales Gewissen in Frage und bei offensichtlichen Heiligen einzig ein funktionales. Aber wie sieht es mit Menschen aus?

¹⁵²SuZ S. 273

Man kann sich nach jedem Fehlverhalten schlecht fühlen. Das gibt die Einsicht in die ureigenste Moralität wieder. Die Moral ist aber höchst individuell ausgeprägt. Stellt man sich vor, man sei ein Mensch, der in seiner Monstrosität aufgeht und sich schlecht fühlt, wenn diese nicht ausgelebt wird – ist man dann nicht gewissenhafter und menschlicher als der Mensch, der sich rein auf seine Vernunft beruft, wenn er Millionen Menschen in den Tod schickt? Nicht der Unterschied zwischen Mensch und Tier lässt das Gewissen als Definiens eines Einzelwesens zum Vorschein kommen. Wenn die Angelegenheit genauer betrachtet wird, so ist naheliegend, dass auch Tiere ein Gewissen haben. Die schuldigen Blicke eines Hundes, der das Hundebett zerkaut hat, zeugen vom Bewusstsein der schlechten Tat.

Alles, was zu einem Gewissen nötig ist, ist, sich selbst Vorwürfe machen zu können, sich selbst Steine in den Weg zu legen. Diese erstrecken sich von Felsen hin zu Kieselsteinen, die wir nicht einmal spüren. Beispielsweise: Ich rauche. Als ehemaliger Sportler weiß ich, dass es schlecht für meine Gesundheit ist. Im sozialen Kontext vermeide ich es, denn andernfalls bin ich dafür verantwortlich, dass andere zu Mitrauchenden werden. Ich rauche also in Kontexten, in denen ohnehin geraucht wird, oder alleine. Weshalb fühle ich mich schlecht dabei? Ich mache mir Vorwürfe, nicht mehr die Kondition von früher zu haben, die mir so gut stand. Ich betraue in meinem Urteil mich selbst. Schuld habe ich nur an meinem eigenen Schaden. Wenn ich in einem Zimmer mit Nichtrauchern rauchte, würde ich mich schlechter fühlen – der Stein wäre größer. Wann aber ist ein solcher Stein zu groß, um ihn aufzuheben? Sobald ich es nicht mehr über mich bringe. Ist das Gewissen nur ein Negativ eines positiven Vermögens, sich und andere trotz der Selbstüberwindung zu schädigen? Das wäre in der Tat ein spektakuläres Ergebnis.

Essay IVb: Negativität

Ist das Gewissen ein positives Vermögen oder ein negatives? Ein positives Vermögen wäre das Gewissen, wenn es Moralität konstituierte, ein negatives, wenn es unmoralisches Verhalten verhinderte. Dies ist ein möglicher Streit zwischen denjenigen Ansichten, die der Meinung sind, dass Moralität ein stehendes Vermögen des Menschen umfasse, und denjenigen Ansichten, die sich in der Ansicht ergehen, dass alles durch das Verhalten gesteuert sei. Die eine Seite ist demnach der Auffassung, dass es innere

Überzeugungen gebe, Moralität im Allgemeinen, und führt diese als Quelle der Normativität an. Die andere Ansicht bestreitet dies und führt alles auf die Ethik zurück, indem sie diese als Quelle der Normativität setzt.

In diesem Widerstreit ist eine Entscheidung nicht leicht. Bestimmt die Entscheidung, welche Qualität das Gewissen hat? Fest steht, dass Behaviorismus dazu führen würde, das Gewissen als moralisches Vermögen zu einem verhaltenssteuernden Teil der Psyche zu machen. Die Gegenposition zöge nach sich, dass die gesellschaftlichen Regeln lediglich Externalisierungen der individuellen Moralvorstellungen wären.

Zwischen diesen Positionen zu vermitteln, ist nicht trivial. Einem ersten Versuch zufolge gibt es eine bivalente Verknüpfung von beiden Zuständen, die genauer bestimmt werden sollte. Auf der einen Seite haben Menschen die Möglichkeit, gemäß ihren Moralvorstellungen auf die Gesellschaft einzuwirken, das heißt, sie zu bestimmen. Auf der anderen Seite sind die Moralvorstellungen durch die Gesellschaft präformiert. Dies geschieht durch die Familie und die *Peer Group*.

Welcher Seite kommt also das Primat zu? Erkenntnistheoretisch betrachtet, ist die Moral das konkrete, die Gesellschaft das abstrakte. Das impliziert, dass die Moral klar und deutlich erkannt werden kann und die Ethik ein Begriff ist, der durch Beobachtung der Umgebung gewonnen wird. Daher wird, unter Gesichtspunkten der radikalen Skepsis, die Moral dieses Primat innehaben.

Ist dies auch von Relevanz, wenn es sich um das normative Primat handelt? Es zeichnet sich dadurch aus, dass es im Zweifelsfall vorgezogen wird. Zweifelhaft sind solche Fälle, in denen eine normative Abwägung entweder aus Zeitgründen nicht vorgenommen werden kann oder die sich auch nach reiflicher Überlegung nicht auflösen lassen. Sollte so eine Kompetenz über die eigene Schuld (sic!) im Individuum verbleiben oder Gegenstand einer Bewertung durch die Gesellschaft sein? Hier wird die einzig mögliche Antwort sein, dass dies nicht im Kompetenzbereich der Gesellschaft liegen sollte. Das liegt auf der Hand, wenn in einem Gedankenexperiment das Trolley-Problem betrachtet wird. Hier ist gesetzt, dass etwas moralisch und ethisch Schlechtes geschehen wird. Die Abwägung aber, ob das Leben einer alten Person oder das eines Kindes dabei beendet werden sollte, klärt das normative Primat. Dies klärt es, weil es gewichtigere Gründe hat. Und hier zeigt sich, dass die Moral, mithin das Gewissen, das normative Primat haben sollte.

Ein umsorgendes Gewissen zu haben, bedeutet auch, sich um eine ethische Vortrefflichkeit zu bemühen. Aber die Kriterien für die Bewertung aufstellen kann nur jede Person für sich. Wenn dann dies vergesellschaftet wird, ist es paradigmatisch, sich um eine kohärente Begründung zu bemühen. Dies geschieht, um eine kontingente, freie Bestimmung des Selbsts möglichst denknotwendig zu der Bestimmung einer Gesellschaft zu machen.

Diese Verhandlungen um das Primat des Moralischen vor dem Ethischen sind gravierend. Die Antwort, die hier vorgeschlagen wird, ist allerdings nicht in einem prinzipiellen Sinne die Setzung des einen Momente vor das andere. Das erste ist, dass das moralische Wissen – das Gewissen – wählen sollte, welche normative Theorie von der jeweiligen Person bevorzugt wird. Es ist also in dem Augenblick angesprochen, in dem ein Mensch sich selbst als normiertes und normatives Wesen entwirft. Aus einer Fülle von Angeboten, die diesem Menschen gesellschaftlich gegenüberstehen, wählt er eine moralische Heuristik aus und nimmt sie an. Im Laufe einer moralischen Entscheidung wird diese dann ausprobiert und adaptiert, wenn sie funktioniert. Das zweite ist, dass die moralische Intuition – wieder eine Form des Gewissens – in einem Fall, der von einer normativen Theorie nicht abgedeckt wird oder in dem ein Dilemma vorliegt, dann eine *ad hoc*-Entscheidung trifft. Nur bei ethisch ausgebildeten Menschen wird sich hier eine lemmatische Situation nicht vorfinden lassen. Sie haben eine Vielzahl von möglichen normativen Theorien zur Auswahl und nutzen sie je nach innerer Überzeugung.

Dies stellt ein eigenes Problem dar, das sich allerdings durch eine statistische Betrachtung aus dem Weg räumen lässt. Das Problem ist, dass wir es im konkreten Fall nicht mit reinen Deontolog:innen oder Rawlsianer:innen oder Utilitarist:innen zu tun haben, sondern mit einer Mischung aus allem. Hier kann dann gesagt werden, dass es eine Abwägung gibt, in welchem Fall welches Kalkül zum Tragen kommt. Dies wird dann mit statistischen Mitteln ausformuliert und bahnt so den Weg zu einer möglichen Soziologie der Moral.

Das Gewissen macht einen großen Anteil an der Konstitution des Charakters aus. Der Charakter ist die moralische und psychische Beschaffenheit eines Menschen.¹⁵³ Wenn also das Gewissen die erste und letzte Instanz bildet, die das Handeln des Menschen psychisch bestimmt, ist der Charakter das Intermediäre, das dazwischen Liegende.

¹⁵³Ritter „Charakter“ Bd. 1 S. 986

Gleichsam mit dem Einschleifen der moralischen Grundhaltung erprobt sich das Gewissen im Hinblick auf die eigene moralische Vortrefflichkeit. Der Charakter und das Gewissen sind für den ethischen Wert eines Menschen direkt verantwortlich.

Wenn eine Handlung vorgenommen wird, dann sind es Charakter und Gewissen, die darüber entscheiden, wie dies geschieht. Sie sind an der Auswahl eventueller Maximen beteiligt und legen fest, ob die Person sich dem Sittengesetz unterwirft, wenn es diese Maximen aufstellt, oder nicht.

Für die moralische und ethische Vortrefflichkeit eines Menschen wird also das Gewissen nicht nur direkt verantwortlich sein, sondern auch indirekt.

Essay V: Emanzipation

Der Aufklärung liegt schon seit Kant ein Ideal der Emanzipation zugrunde. Dies liegt darin, dass der Mensch sich seines eigenen Verstandes bemächtigen soll. Dementsprechend müssen die konkreten Gesellschaften sich nach diesem undogmatischen Grundsatz fassen. Dazu gehört, in Kants Schrift zur Aufklärung, dass die Menschen mit sich selbst ausmachen sollen, was sie glauben und was nicht. Kant sah die Aufklärung als Weg aus der Unmündigkeit vor der Kirche, und schrieb hauptsächlich dagegen an. Aber er meinte auch sehr viel mehr damit, wie unschwer zu erkennen ist, wenn er darüber rät, dass auch in Staatsfragen oder Fragen der persönlichen Lebensführung die Unmündigkeit einer Person relevant ist.¹⁵⁴

Gewinnbringend dürfte sein, dass Kant in seiner Kurzschrift mehrere Male das Beispiel des Gewissens heranzieht. Dies soll verdeutlichen, dass wir uns gerade in Bezug auf moralisches Bewusstsein nicht auf das, was uns eine Autorität vermittelt, berufen sollten. Es ist vielmehr die Notwendigkeit, dass wir selbst zu einem Gewissen zu kommen, das sich an den Maßstäben der Vernunft orientiert. Dies wird dann zwangsläufig in einer Emanzipation enden, denn selbst wenn die Maßstäbe der Gesellschaft wieder aufgenommen werden, ist das Individuum nicht an die gesellschaftlichen Maßstäbe gebunden.

Zwischen Emanzipation und Aufklärung gibt es eine Parallele. Diese ist darauf zurück zu führen, dass alleine das Vermögen des Menschen, moralisch zu handeln, das Moralische zu erkennen und das Moralische zu wollen, gegen die Rechtsordnung ein Argument hat, das nicht widerlegt werden kann. Genauso ist der Ausgang aus der selbst

¹⁵⁴ Kant, Immanuel *Was ist Aufklärung* (WA) AA VIII: 35.13-16

verschuldeten Unmündigkeit in die Selbstgesetzgebung ein Prozess, der eine Autorität über die kontingenten Gesetze hat. In beiden Fällen gilt aber, dass solche Prozesse mit der Anerkennung von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einher gehen, wenn sie gerecht sind.

Es gilt also, zu identifizieren, an welchen Stellen das konkrete Gesellschaftssystem beiden Maßstäben nicht gerecht wird. Dies wird dann anhand einer Vorstellung einer Idealgesellschaft kritisiert. Die Basis dieser Vorstellung ist das abstrakte Gewissen. Es ist in dem Sinne abstrakt, in dem es von der Pluralität aller konkreten Gewissensphänomene abgezogen ist.

Sollten wir dabei auch zulassen, dass diejenigen, die das Böse wollen, beachtet werden? Die erste Intuition sagt hierbei, dass dies nicht möglich ist. Denn das Böse ist kein konsistenter Plan, der eine Selbstgesetzgebung übersteht. Die Vernichtung der Erde zum Beispiel ist nichts, dass einer vernünftigen Prüfung stand hält. Hier fällt der böse Wille in sich zusammen, enthüllt sich nicht als Wille, als planmäßiges Streben nach einem Gut, sondern als Vernichtungsstreben, das keinen Plan hat. Die Struktur des guten Willens ist so geartet, dass die Definition des Willens nicht zulässt, dass etwas gegen das Sittengesetz gewollt sein kann. Wenn wir also einen Willen in seiner ganzen Definition vorliegen haben, kann es nur ein guter Wille sein. Es mag sein, dass dieser Wille aufgrund seiner Beschränkungen, die ihm auferlegt sind, etwas für gut hält was nicht gut ist. Dies ist aber kein Gewissenskonflikt, und kann durch Gewissensregung geläutert werden. Das vernünftige Gewissen wird sich auf einen vorsichtigen Standpunkt stellen müssen, um die eigenen Taten zu bewerten. Dies wird dann mit dem Mittel der Ironie geschehen.

Die Emanzipation wird also mithilfe der friedensstiftenden Ironie – der ironischen Irenik – selbst korrigieren. Es ist ein aufklärerisches Ideal, dass hier transportiert wird. Eine Utopie, die konkretisiert wird. Diese Utopie muss vernünftig sein, sonst ist sie nicht konkretisierbar.

Dieser Prozess wird sich durch einen Prozess legitimieren müssen, in der eine Gruppe von Menschen in die Überlegungen einbezogen werden. In diesem werden die Gewissensregungen veräußlicht und in Worte gefasst. Darin ist das Selbstbewusstsein gemäß der Ironie vermindert, denn es ist nur eines unter vielen. Wenn die Gewissensregungen allerdings Anschluss finden, so ist das Selbstbewusstsein bestärkt

und kann eine gewisse Legitimation aus diesem Anschluss ziehen. Hier kommt dann die Gefahr des Probabilismus in das Spiel, denn selbst die Gruppen werden angehalten werden müssen, ihre eigenen kollektiven Regungen zu überprüfen und auf Legitimation mit der Gesellschaft hin zu prüfen. Wenn dies allerdings eingehalten wird, spricht nichts dagegen, konkrete Kritikpunkte an der Gesellschaft zu äußern. Auch spricht dann nichts dagegen, aktiv gegen die positiven Gesetze zu handeln, wenn diesen in dem kollektiven Prozess für die Legitimation dieser Gesetze nicht oder nur schwach argumentiert werden konnte.

Die Gruppe wird sich dann kollektiv von der Gesellschaft emanzipieren. Dieser Überwurf mit der Gesellschaft ist legitim, wenn es eine vernünftige Position gibt, die dieser Gruppe zu eigen ist. Sie wird dann eine Gemeinschaft sein. Diese Gemeinschaft wird einen gemeinsamen Logos haben, den sie vertritt. Sie hat eine Identität. Diese Identität wird eine diskrete Struktur schaffen, welche renovierend auf die Gesellschaft einwirken kann. Alle politischen Organisationen haben in solcher Art angefangen. Selbst das Verbleiben in einem Ursprungszustand kann als ein solcher Prozess wahrgenommen werden. Denn dieser Wille zum Verbleiben benötigt noch nichts, und es wird erst ein Politikum, wenn es organisiert zum Ausdruck kommt. Hier ist die Reaktion auf Veränderungen dann der gemeinschaftliche Faktor, und diese Menschen werden zu Recht und ohne pejorativen Sinn reaktionär genannt.

Wenn sich die Gesellschaft so darstellt, dass es im Widerstreit der Gemeinschaften ein friedliches Gegeneinander einstellt, so ist diese Ordnung freiheitlich zu nennen. Die Freiheit des Anderen ist hier ein Gut, welches die einen in ihrer Tradition und die anderen in ihrem Gewissen realisieren. So ist es auch eine vernünftige Position, gegen jeglichen gewaltsamen Zugriff auf andere Personen zu sein. Die Verneinung dieser Position ist grundsätzlich problematisch. Obwohl der Schaden für andere Personen nie ausgeschlossen werden kann, ist es nur in Ausnahmefällen straffrei, anderen Personen Schaden zuzufügen. Dies ist eine direkte Folgerung aus dem deontologischen Konstrukt Kants.

Der Rahmen ist also klar. Frieden und Geringschätzung der eigenen Meinung, gemeinsam mit einer Schätzung des klaren und kohärenten Arguments sind aus Überlegungen zum Gewissen im Lichte des Idealismus und der Phänomenologie Kants, Hegels und Heideggers essentielle Grundwerte. Wenn eine Gruppe sich allerdings an diesem Rahmen orientiert, sowohl als Individuum als auch als Gemeinschaft, darf sie

berechtigterweise Ansprüche auf die Renovierung der Gesellschaftsordnung formulieren.

Jede Emanzipation hat eine Perspektive auf Adaption durch die Gesellschaft. Wenn dies geschieht, wird es einen Widerstreit geben, bis eine Seite diesen gewonnen hat. Die Verantwortung jedes vernünftigen Wesens ist es, diesen Widerstreit nicht aus dem Rahmen fallen zu lassen. Wer bewusst Menschenleben aufaddiert, wird sich schuldig machen, und sollte sich dementsprechend schuldig fühlen. Ob dieses Schuldgefühl die Tat verbessert, ist fraglich. Die Emanzipation einer Gruppe, die adaptiert wurde, und demnach die Gesellschaft veränderte, kann dazu führen, dass sich Menschen schuldig fühlen. Dies ist ein Datum der veränderten Moralvorstellungen. Ob diese legitim sind, muss eine Einzelfallbetrachtung entscheiden.

Wir leben in einer finiten Welt. Dies führt dazu, dass es nur in der Fiktion die Freiheit gibt, sich voll und ganz von einer Welt los zu sagen, die nicht den eigenen Moralvorstellungen entspricht. Die moralische Utopie wird immer ein Nirgendwo bleiben, wenn sie nicht mit dem Impetus vertreten wird, anderen in das Gewissen reden zu dürfen. Dieser Vorgang wird sicherlich Widerspruch hervorrufen, allerdings ist es in Frage zu stellen, dass das Gewissen frei flottierendes Gefühl der Moralität sein darf. Gewissensfragen dürfen nicht von Einzelpersonen beantwortet werden, sie brauchen das Korrektiv. Denn die Faktoren, die das Gewissen präformierten, könnten es in unethischer Weise geprägt haben.

Essay VI: Nichts

Das Nichts steht uns in Gewissensfragen in mehreren Aspekten gegenüber. Das Nichts ist insofern vorhanden, als dass es uns in jedem nicht Seiendem gegenüber steht. Es ist das Resultat einer Vernichtung, einer Privation oder einfach das natürliche Nichts.

Wenn wir ein unbestimmtes Gewissen haben, d.i. keine Gewissensregung wahrnehmen, dann kann nicht qualifiziert über den moralischen Aspekt des Lebens berichtet werden. Dies führt zu Angst. „Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.“¹⁵⁵ sagt Heidegger hierzu treffend. Denn er setzt Angst als frei flottierendes Gefühl des Unbehagens, und Furcht als Unbehagen im Ansehen einer konkreten Sache. Zwar ist richtig; Heidegger interpretiert dieses Gefühl anders als wir es hier gebrauchen. Dennoch ist dies statthaft, denn wir können die unbestimmte Komponente des Gewissensphänomens, das ruhige,

¹⁵⁵ SuZ S. 186

unauffällige Gewissen, mit diesem Gefühl der Angst verbinden. Diese Verbindung ist so geartet, dass das Nichts des Gewissens beängstigend ist. Man sollte sich davor ängstigen. Das frei flottierende Gefühl des Gewissens ist erst dann auf der Höhe seiner Kraft, wenn es nicht ist.

Zwar ist in einem vorigen Essay das Quietiv verworfen worden. Dennoch ist jede:r dazu aufgefordert, sein Gewissen zu ergründen und zu kultivieren, damit es nicht dazu kommt, dass gegen die eigene Moral gehandelt wird. Oftmals ist ein moralisches Urteil über eine Handlung nur nach derselben möglich, und so muss auf prinzipielle Überlegungen zurück gegriffen werden, wenn prospektiv über Handlungen gedacht wird. Hierbei ist das Nichts in einer weiteren Form anwesend, in der Möglichkeit der unterlassenen Handlung. Dies ist eine Vernichtung von Seinsmöglichkeit, und führt dazu, dass etwas für schlecht befundenes vernichtet wird.

Dies erste beschriebene Moment ist das Moment, welches die Privation darstellt, das zweite ist die Vernichtung. Auf das natürliche Nichts sei hier nicht eingegangen.

Eine Privation ist die fehlende Gewissensregung insofern, als dass wir Umstände setzen müssen, die einen Normalfall vorschreiben. In diesem Normalfall sollte jede:r eine Regung haben. Dies ist eine Grundannahme, die mitzutragen ist. Über die Setzung der Normalität sollte an anderer Stelle gesprochen werden. Die Gewissensregung, die ausbleibt, wird dafür sorgen, dass die Externalisierung des Gewissensinhaltes, nämlich die Schuldlosigkeit, durch die Begutachter als nicht mit ihrem Gewissen vereinbar wahrgenommen wird. Die Begutachter des ausbleibenden Schuldphänomens werden das Ausbleiben einer Gewissensregung als Privation wahrnehmen. Auf die Spitze getrieben, wird diese Privation verängstigen, denn es stellt in Frage, wie Taten, die wider die moralischen Grundvorstellungen sind, überhaupt geschehen konnten. Und so betrachtet ist dies plausibel. Man hat ja Gewissen, manche barbarische Taten bringt man nicht über sich. Genauer betrachtet kann man auch nicht verstehen, wie gewisse Taten überhaupt möglich waren. Jede:r würde ja dabei in ernsthafte Konflikte mit seinem Gewissen kommen.

Weil also nicht sein kann, was nicht sein darf, wird die Person ohne Gewissensregungen dämonisiert. Wir verkennen dabei, dass wir unter den selben Umständen dieselben Handlungen vollziehen würden. Nur sind unsere Umstände andere. Wir sind also auch angehalten, die Umstände mit einzubeziehen, wenn wir Gewissensfragen stellen.

Dennoch ist dies nicht apologetisch gedacht. Wir können andere für die Taten, die verwerflich sind, deutlich schuldig sprechen. Und heißt schuldig sprechen nicht auch, dass anderen ins Gewissen geredet wird?

Fazit

Die vorliegende Arbeit kann als Beginn einer weiterführenden Lektüreliste genommen werden. Eine umfassendere Beschäftigung mit dem Begriff des Gewissens kann nur historisch erfolgen. Zunächst seien die offensichtlichen Kandidat:innen einer solchen weiterführenden Lektüre aufgezählt.

Natürlich sei angemerkt, dass in die Richtung der Exegeten der drei behandelten Autoren weiter geforscht werden könnte.

Der Themenbereich der deskriptiven Psychologie macht es naheliegend, weiterführende Untersuchungen in diese Richtung vorzunehmen. Hier dürfte ein besonderes Augenmerk auf der Psychoanalyse von und in der Tradition von Freud liegen. Das Ichideal als Form des präskriptiven Moments der Psyche ist eng verwandt mit dem Gewissen. Hier wäre es interessant, diesen Begriff in seiner Psychomechanik zu beschreiben.

In Bezug auf den Anwendungsfall sind zwei Autor:innen hervorzuheben. Auf der einen Seite ist es Thoreau, der den zivilen Ungehorsam als Terminus prägte und damit die Politik und das Gewissen verknüpfte. Auf der anderen Seite ist Arendt relevant. Ihre Theorie der menschlichen Aktivitäten erlaubt es, in Absprache gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu überdenken und zu renovieren. Die gemeinsame Tradition des organisierten Rechtsbruchs aus moralischen Gründen ist es, die interessant werden könnte. Für die vorliegende Arbeit jedoch kann der gesamte Diskurs um zivilen Ungehorsam nicht erfasst werden, da dieser eine fast zweihundertjährige Geschichte hat.

Die Bezugnahme auf die Gesellschaft führt direkt zu einem dritten Forschungskomplex: Ist es möglich, dass Sartre Heidegger hier weiter denkt, als es diesem gelang? Ist die negative Dialektik Adornos, die in der Tradition von Hegel, Nietzsche und Heidegger steht, in der Lage, moralische Erkenntnisse zu diesem Thema beizutragen? Wenn dem so ist, dann ist auch Camus eine relevante Ansprechstation, gerade wegen der Absurdität des fehlenden Gewissens.

Dies bringt eine weitere Komponente der möglichen Forschung auf das Tablett. Die historischen Forschungsmöglichkeiten umfassen zu viele Anlaufstellen, um qualifiziert einschätzen zu können, wo systematisch über die Begriffe der conscientia oder der συνείδησις geschrieben wurde.

Was Nietzsche anbelangt, so ist eine ethische Betrachtung ohne diesen nicht vollständig. Seine Sätze sind es, die in der heilen Welt der Ethik mit ihren schneidenden Worten Eis gleich Wunden hinterlassen. Nietzsche als der Überdenker historischer Wahrheiten analysiert pointiert und wortgewaltig, mit bissigem Witz die Aussagen der Philosophen vor ihm.

Für die Aussagen, die hier über die Ästhetik getroffen wurden, gibt es nur spekulativen Grund. Es wäre angebracht, weiter über die Interaktion zwischen Wissen und Wahrnehmung zu forschen. Gerade Aristoteles und Platon, aber auch viele andere Denker des griechischen Diskurses sollten hier rezipiert werden, beispielsweise Xenophon oder Demokrit.

Gewissen als erste und letzte Instanz kann Orientierung und Ausschlag geben. Als erste Instanz in einer Pluralität von Möglichkeiten des Selbstentwurfes ist es das ausschließende Kriterium für die Wahl von Ethiken. Für die darauf folgenden Besorgungen der moralischen Geschäfte ist es nicht direkt relevant. Erst, wenn etwas getan wird, das ein schlechtes Gewisses verursacht, kommt es zum Konflikt. Hier ist es dann die letzte Instanz, die bestimmt, dass eine Handlung mit der Moral nicht einhergehen sollte.

Fest steht, dass das Gewissen einen wichtigen Bestandteil der menschlichen Lebensführung bildet. Daraus erwächst die ethische Vortrefflichkeit, welche dadurch zum Vorschein kommt, dass die Personen für gut bewertet und gelobt werden. Hier funktioniert die Rückrichtung allerdings nicht mehr: Nur weil eine Person gelobt wird, ist sie nicht moralisch vortrefflich.

Die Verbindung zwischen Moral und Ethik scheint weiterer Nachforschung wert zu sein. Diese stellt die eigene Nomenklatur auf die Probe und stellt die Frage nach dem Unterschied dieser zwei Worte. In der vorliegenden Arbeit wurde davon ausgegangen, dass diese Worte zwei unterschiedliche Begriffe sind, die etwas Unterschiedenes bedeuten. Das kann jedoch nicht für alle Denker:innen gesagt werden, und es ist, wenn nicht in einem prinzipiellen Dualismus gedacht wird, auch schwer zu trennen. Natürlich

ist es in einer monistischen Konstruktion ebenfalls möglich, von inneren und äußeren Zuständen zu reden – die einen dem Bewusstsein völlig offen liegend und die anderen abstrakt. Dennoch macht es die monistische Konstruktion schwieriger, für einen substanziellen Unterschied zwischen diesen beiden Strukturen zu plädieren. Und wenn sich für eine solche Relation entschieden wird, ist auch der Vorrang geklärt. Dies könnte als eine allzu einfache Lösung kritisiert werden. Hier ist es notwendig, weiter zu forschen und zu ermitteln, ob und wie die statistische Psychologie die Rede des Gewissens (und des Überichs/Ichideals) aufnimmt und durch neue Methoden verfeinert (hat).

Ist die moralische Güte einer Person von dem Gewissen abhängig? Nach den Befunden der vorliegenden Arbeit kann das bejaht werden. Dennoch ist es keine Auszeichnung moralischer Güte, ein ruhiges Gewissen zu haben. Es steht in der Konversation mit der qualitativen Psychologie noch offen, ob das schlechte Gewissen eine gesunde Angelegenheit ist. Moralisch hingegen ist es unzweifelhaft, dass das schlechte Gewissen etwas ist, das uns zu moralischer Güte anregt.

Die Frage nach der Quantifizierung, der Operationalisierung und der Messung des Gewissens muss bis auf weitere Nachforschung an die Psychologie abgegeben werden. Dies ist ein Schritt, der nach Erwägen der Umstände eingegangen wird, die das Gewissen als freies moralisches Gefühl beschreiben.

Ein Gewissen ist dann ein Gewissen, wenn sein Inhalt auf die Moralvorstellungen einer Person bezogen ist. Es ist zwingend ein Wissen um die eigene Moralität. Das bedeutet, wenn ein Gewissen nicht mit einer moralischen Wertung einhergeht, dann ist die Gewissensregung ihrem Wesen nach einer Privation unterzogen worden. Gewissen zu haben, bedeutet immer auch, sich selbst moralisch zu bewerten.

Das gute Gewissen unterscheidet sich von einem schlechten Gewissen durch eine Vielzahl von Aspekten. Sie sind aber, um die rhetorische Frage aufzunehmen, manchmal deckungsgleich. Das gute Gewissen fühlt sich schlecht, wenn es etwas tut, das seine eigenen normativen Standards unterläuft. Das führt zu der paradoxen Situation, dass sich Menschen für Dinge schuldig fühlen, die viele andere als adiaphor sehen. Im Sinne einer ganzheitlichen Perspektive müssen wir aller Wahrscheinlichkeit nach aufgeben, von einer binären Situation des Guten und Schlechten in Gewissensfragen zu reden und uns stattdessen fragen, was ein gesundes von einem

ungesunden (pathologischen) Gewissen unterscheidet. Dieses gesunde Gewissen darf sich allerdings nicht an ethischen Maßstäben messen. Sonst wäre hier die Setzung einer normierenden Normativität durch die Gesellschaft möglich, die dazu führte, dass Eigenschaften pathologisiert würden, die moralisch gut sind. Ein gesundes Gewissen wäre nach den hier zugrundeliegenden Begriffen das moralisch gute Gewissen. Dies konfligiert aber mit der psychologischen Betrachtung, dass in der Praxis viele Personen in therapeutischer Behandlung befindlich sind, welche sich selbst übermäßig Vorwürfe machen. Und tatsächlich ist dies ein weiterer Ansatzpunkt für Nachforschungen, die allerdings eine tiefer gehende Analyse der psychologischen Studien zu diesem Thema notwendig machen. Die einfache Auflösung der binären Situation wird also nur über diesen Weg geschehen und konnte hier nicht geleistet werden.

Das schlechteste Gewissen wird das Gewissen sein, welches sich nie meldet, welche Taten auch getan werden. Es zeugt von unausgebildeter Moralität, die nur oberflächlich die Unschuld des Kindes widerspiegelt. Bei einem Wesen, von dem man ethischen Wert erwartet, kann nur davon gesprochen werden, dass das Gewissen in einem solchen Falle dysfunktional ist. Das ist es, was Hegel mit der Rede von der Stufenfolge des Selbstbewusstseins meinen konnte: nämlich, dass hier die Moralität im Argen ist.

Um diese Moralität zu gewährleisten, braucht es die höchste Stufe der Abfolge – die Ironie. Aber nur unter der Prämisse der Friedensstiftung, der Irenik, wird eine solche Überschneidung von ethischer und moralischer Wertigkeit gewährleistet werden können. Es ist also die ironische, sich vom Sarkasmus abwendende Irenik, die hier sowohl auf die Gesellschaft als auch auf das Individuum zu wirken imstande ist. Sie findet ihre Anfänge in der griechischen antiken Philosophie, welche sich der Verbesserung der Welt mit ironisierenden Stilmitteln verschrieb, jedoch auch den Sarkasmus freigiebig nutzte. Diese Irenik wird definitiv versuchen müssen, nicht verletzend zu sein. Vielmehr soll nach Maßgabe dieser Definition ein im höchsten Maße gewissenhaftes Wesen sich selbstironisch verhalten. Dazu gehört, seine eigenen Verdienste niemals als hoch genug anzusehen. Erst in diesem Selbstverhältnis bleibt Raum für einen Wachstumsvorgang, indem das Selbstbewusstsein eine Perspektive sieht, sich selbst zu entwickeln.

Dies hat nichts mit dem Geringschätzen von elementaren Werten zu tun. Es sind vielmehr die diffus-abstrakten Werte, die kritisiert werden müssen. Im Verdacht einer solchen Diffusion stehen die nicht durch die Zeit tradierten Werte, aber auch

gegenwärtige abstrakte Werte, wie etwa die Menschenwürde. Wenn dies nicht begriffen wird, kann sie von Seiten der Moral sehr leicht in den Verdacht geraten, eine dogmatische Setzung zu sein, welche der Notwendigkeit entbehrt. Letztendlich nimmt das Gewissen der Einzelpersonen dann die Aufgabe wahr, die der Philosophie systematisch zukommen sollte: die Prüfung der Werte.

Mit dieser geht allerdings die kritische Begutachtung all dessen einher, was wir gemeinhin für wertvoll erachten. Ironie kann leisten, was jedes Argument nicht schaffen kann: ein sokratisches Gespräch anzuzetteln, in dem die dogmatische Seite stets verliert. Und hier ist es nicht erheblich, ob diese Dogmatik sich selbst als gerecht ansieht. Ein ironischer Mensch wird sich nach Hegel nur darum bemühen, zu erfahren, ob die Dogmatik selbst gerecht ist. In der Anwendung ergeben sich dann für uns ein paar beschämende Fragen: Wieso lässt man es zu, dass Migrant:innen im Mittelmeer ertrinken? Dies ist direkt kontradiktorisch zur Menschenwürde. Ein guter Ort, der noch nicht existiert, bildet das Ziel der ironischen Irenik. Es ist eine Ungerechtigkeit, dass einige wenige Staaten über die Geschicke der Welt bestimmen können, obwohl dem unmoralische Fähigkeiten zugrunde liegen. Keine Nation der Welt ist ein Menschenleben wert. Die ganzen Staaten dieser Welt sind es nicht wert, sein eigenes Gewissen wegzuwerfen. *Handelt gewissenhaft, auch wenn die Staaten darüber zugrunde gehen!* Welcher gewissenhafte Mensch akzeptiert Europa, dieses Konstrukt aus Grenzposten, als die ethisch wertvollste mögliche *res publica*? Die ausgesprochene Utopie ist es, friedlich auf der Welt zu leben. Ein Gewissen, das diesem Zweck nicht entspricht, wird nicht gut sein. Die kleinredende, ironische Irenik wird sich beidem verschreiben. Man kann nur kleinreden, was eine Größe hat. Und kleinzureden, heißt nicht vernichten. Die ungesehene Vernichtung menschlichen Lebens in einem Wirtschaftskrieg resultiert in einer Schreckensherrschaft der marktwirtschaftlich Stärkeren über die Schwächeren. Vor dem Nichts muss ein gewissenhafter Mensch sich in Angst befinden.

Literatur

Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, nach: <https://www.textlog.de/eisler.html> (zuletzt aufgerufen am 23.02.2021).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Phänomenologie des Geistes*, 2. Auflage Hamburg 2018.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 2. Auflage Hamburg 2018.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Encyclopädie der Wissenschaften*, 2. Auflage Hamburg 2018.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Auflage Tübingen 2006.

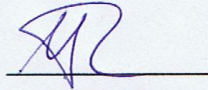
Hillmann, Karl-Heinz: *Wörterbuch der Soziologie*, 5. Auflage Stuttgart 2007.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, nach: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (zuletzt aufgerufen am 23.02.2021).

Kant, Immanuel: *Was ist Aufklärung?*, in: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, nach: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (zuletzt aufgerufen am 23.02.2021).

Ritter, Joachim: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sonderausgabe Darmstadt 2019.

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich diese Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Außerdem versichere ich, dass ich die allgemeinen Prinzipien wissenschaftlicher Arbeit und Veröffentlichung, wie sie in den Leitlinien guter wissenschaftlicher Praxis der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg festgelegt sind, befolgt habe.



Moritz Rehfeld