

Der Gegenstand der Pflicht bei Kant und Kierkegaard

Pia Søltoft

I. Die Pflicht gegen sich selbst oder die Pflicht gegen „den Anderen“¹

Als die Pflicht gegen Gott verschwand, kam die Pflicht gegen sich selbst auf.

Das ist charakteristisch. Die Pflicht gegen Gott ist das, was den Menschen in Richtung auf das Unbedingte anstrengen will, zweifellos das unangenehmste – deshalb weg damit.

Zum Ausgleich entstand dann eine neue Art von Pflichten, die Pflichten gegen einen Selbst, oder es kam eine Art Beförderung für alles Niedrige, das Egoistische im Menschen, das befördert wurde und zur Pflicht gegen sich selbst wurde.

Merkwürdig übrigens, daß es so lange dauerte, bis diese Entdeckung gemacht wurde, sie liegt doch so nahe, man ist sich doch selbst am nächsten (...)

Mein Vorschlag ist: Da die Pflicht gegen Gott nun einmal verschwunden ist, soll man auch die Pflicht gegen den Nächsten abschaffen und die ganze Ethik unter der Rubrik abhandeln: die Pflichten gegen sich selbst (Pap XI/1, A 541).

Das hier angeführte Kierkegaardzitat kann unmittelbar von derselben Intention her gelesen werden und mit demselben Anliegen wie die deontologisch begründete Ethik Kants. Jede Form von Hinweis auf Gefühl und subjektive Neigung im Bereich der Ethik wird abgelehnt. Zwar bedient sich Kierkegaard hier des Gottesbegriffs, wo Kant den Vorrang der Vernunft behaupten wollte, aber das Ergebnis scheint dasselbe zu sein: Pflicht ist erforderlich – aber Pflicht gegen wen?

Wenn man vom obigen Zitat her von der ganz grundlegenden Voraussetzung ausgeht, daß Ethik ein Beziehungsphänomen ist, das sich

auf das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch bezieht, dann muß die Frage legitim sein, welche Verpflichtung das Selbst eigentlich gegenüber dem anderen Menschen hat und wie diese konkret das handelnde Subjekt bestimmt. Mit anderen Worten: Vielleicht kann das Zitat nicht nur als eine Ablehnung jeglichen Gefühls und jeglicher Neigung im Bereich der Ethik gelesen werden, sondern weiter als eine kritische Stellungnahme zu einer Form von Ethik, die das Verhältnis zum anderen Menschen zu einem Produkt des Selbstverhältnisses macht und damit im Grunde die Pflicht gegen den anderen zu einer Pflicht gegen sich selbst macht.

Eine solche Kritik *kann* man gegen die kantsche Ethik richten. Hier scheinen die interpersonalen Relationen ganz zugunsten einer gegenseitigen Distanzierung in Respekt vor der Autonomie des jeweils anderen zu verschwinden. Im folgenden möchte ich den Versuch machen, dies näher durch eine Analyse der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*² und *Der Liebe Tun*³ zu beleuchten.

Üblicherweise läßt man den Unterschied zwischen diesen beiden Denkern darauf beruhen, daß Kant die menschliche Autonomie als Grundlage einer rein humanen Ethik behauptet, während Kierkegaard das Selbst als theonom bestimmt und damit Vertreter einer spezifisch religiösen Ethik ist, wie sie am stärksten in *Furcht und Zittern* ihren Ausdruck findet. Daß dieser Unterschied auch in *Der Liebe Tun* deutlich zutage tritt, soll nicht bestritten werden, aber meine Behauptung ist nun, daß der grundlegende Unterschied nicht so sehr im Ursprung der Pflicht zu suchen ist, sondern eher in der Auffassung von der interpersonalen Beziehung. Meist verbindet man Kierkegaard mit einer transzendenten Bestimmung des Selbst, der dieses ideal gesehen zu seiner Selbstübernahme führen soll: Man hat eine ethische Verpflichtung gegenüber Gott, man selbst zu werden – eben dies ist der zentrale Punkt in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift*. Aber die ethische Verpflichtung richtet sich nicht allein gegen Gott und das Selbstverhältnis des Selbst, sie hat auch eine Richtung zur Welt hin – sie hat eben den Nächsten oder „den Anderen“ als Objekt, und eben dies wird in *Der Liebe Tun* entfaltet.

Sowohl in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als auch *Der Liebe Tun* werden die Freiheit und das „Gesetz“ zusammengedacht und der Begriff der Pflicht eingeführt als unumgänglich für die Fähigkeit des Menschen, moralisch zu handeln. Die Pflicht soll das Individuum in bezug auf sich selbst und seine subjektiven Neigungen frei stellen, es aber zugleich in eine andere Ordnung der Dinge einordnen, die norma-

tiv durch die Achtung vor dem anderen Menschen bestimmt ist. In dieser Doppelbestimmung der freiheitsschaffenden Funktion der Pflicht sind sich Kant und Kierkegaard durchaus einig⁴. Aber in der Frage danach, wie – oder besser als *wer* der andere Mensch geachtet werden soll, divergieren die Ansichten beträchtlich, und dies möchte ich in einer näheren Analyse der Auffassung von den interpersonalen Beziehungen in den beiden Werken zeigen.

I. Kant: Die Negation der Neigung

In seiner Ethik bedient sich Kant willentlich *nicht* einer im voraus festgelegten Anthropologie. Er arbeitet aber gleichwohl mit bestimmten anthropologischen Voraussetzungen, die ich hier aufzeigen möchte, da sie für seine starke Betonung des Pflichtbegriffs grundlegend sind.

Betrachtet man den Menschen rein empirisch, handelt er stets mit Notwendigkeit. Er wird durch verschiedene Motive und Neigungen zu Handlungen veranlaßt und läßt seinen Willen dadurch *extern* bestimmen. Aber als Vernunftwesen hat der Mensch weiter die Möglichkeit, diese seine Naturnotwendigkeit zu überschreiten, und ist damit imstande, in bezug auf von außen kommende Gegenstände frei zu handeln, die seine Begierde affizieren und seine Neigung motivieren könnten. Die Freiheit, den Willen *nicht* extern bestimmen zu lassen, d.h. die negative Bestimmung der Freiheit, ist eine notwendige Voraussetzung für die positive Seite der Freiheit.

Die positive Bestimmung der Freiheit ist normativ. Hier geht es um die Freiheit dazu, den Willen intern durch das Gesetz der Vernunft bestimmen zu lassen, wodurch die Neigung negiert wird.

Dieser Doppelaspekt des Willens liegt infolge Kant darin, daß der Mensch zwei Welten angehört: der sinnlichen Welt, in der das Ich durch von außen kommende Gegenstände bestimmt wird und der Wille deshalb heteronom ist, und der intelligiblen Welt, wo die menschliche Vernunft intern das Sagen hat und der Wille deshalb autonom ist. Es ist also die unumgängliche anthropologische Voraussetzung Kants, das *sine qua non*, das er notwendigerweise statuieren muß, um überhaupt von moralischen Handlungen reden zu können, daß der Mensch *aus sich selbst*, d.h. als autonomes Vernunftwesen, sich über die Bestimmungsgrundlage jedes sinnlichen Impulses zu erheben vermag und den Willen allein durch die Vernunft bestimmt sein lassen kann.

Ein wesentlicher Einwand, auf den ich später zurückkommen werde, könnte hier die Frage sein, ob der Mensch wirklich sich selbst so „durchsichtig“ ist. Weiß der Wille immer, was er will und warum er es will?

II. Die Funktion der Pflicht in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Nach Kant *kann* und *soll* der Mensch also aus sich selbst (als Vernunftwesen) sich von sich selbst (als sinnlichem Wesen) freimachen, um damit fähig zu werden, moralisch zu handeln. An dieser Stelle wird nun der Begriff der Pflicht eingeführt. Die Pflicht oder das moralische „du sollst“ hat sozusagen erzieherische⁵ Funktion, die wegen der „Bürgerschaft“ des Menschen in zwei Reichen erforderlich ist. Die Funktion der Pflicht besteht nach innen darin, die Bestimmungsgrundlage des Willens zu verändern und diesen in Übereinstimmung mit dem eigenen Gesetz der Vernunft zu bringen, dem *kategorischen Imperativ*.

Bekanntlich enthält der *kategorische Imperativ* die rein formale Forderung nach Allgemeingültigkeit, während die einzige praktische Anweisung in der Betonung dessen liegt, daß jedes Vernunftwesen als Zweck in sich behandelt werden soll und niemals nur als Mittel. Der Mensch hegt in sich eine Art erhabener Achtung vor dem eigenen Gesetz dieses Vernunftwesens. Diese Achtung bewirkt, daß der Mensch trotz seiner subjektiven Neigungen den Willen intern durch das eigene Gesetz der Vernunft umbilden und damit Handlungen aus Pflicht gegenüber diesem Gesetz ausführen kann.

Nun könnte es so aussehen, als ob auch die Achtung eine Art dunkles Gefühl im Menschen sei und als solche verwandt mit der Neigung. Dies ist sie insoweit auch, aber Kant hebt hier sorgsam hervor, daß es sich bei der Achtung um ein *selbstgewirktes*⁶ Gefühl handelt und damit nicht um eine externe Bestimmungsgrundlage. Die Achtung ist also zwar ein Gefühl, aber sie hat a priori ihren Ursprung in der reinen Vernunft. Die Achtung ist *nicht* Ursache des Moralgesetzes, sondern sie entspringt vielmehr der Wirkung des Gesetzes auf das Individuum; jeder Mensch fühlt sich in einer natürlichen Achtung vor dem Gesetz, dessen Ursprung es selbst als Vernunftwesen ist.

Zusammenfassend nennt Kant die Achtung die Vorstellung eines Wertes, der die *Eigenliebe* des Individuums hemmt⁷. Dies hängt mit der

früher erwähnten Bestimmung des menschlichen Willens als doppelt bestimmt zusammen und mündet ein in eine doppelte Bestimmung des Selbst:

a. Das Selbst ist das intelligible Selbst, das aus Pflicht gegen ein Sittengesetz zu handeln vermag, welches es als Vernunftwesen selbst aufstellt. In diesem Sinne achtet der Mensch sich selbst.

b. Das Selbst ist das sinnliche Selbst, das sich von Neigungen leiten läßt und sich als solches selbst liebt.

Die Selbstliebe gehört zum Selbst als einem sinnlich bestimmten Selbst hinzu, während die Achtung sich ausschließlich zum intelligiblen Selbst als dem Ursprung des Sittengesetzes verhält. Daß es sich hier dennoch um keinen *Selbstwiderspruch* handelt, liegt nach Kant daran, daß nur ein *Scheinwiderspruch*⁸ zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit existiert. Diese können sehr wohl nebeneinander bestehen, ja sie sind *notwendig* in einem moralisch handelnden Subjekt vereint. Die Selbstübereinstimmung beruht also teils auf einer Selbstachtung und teils auf einer Selbstverleugnung: Nur das Subjekt, das diese Doppelbewegung vollzieht und sich aus Pflicht in Übereinstimmung mit sich selbst befindet, kann moralisch handeln.

Der Mensch ist also infolge Kant aus sich selbst imstande, eine Art Selbstverleugnung zu praktizieren und sich damit in bezug auf eine andere Ordnung der Dinge zu bestimmen, die allein die Vernunft denken kann. Hier ist der Mensch zugleich sein eigener Gesetzgeber und der Gesetzgeber eines allgemeinen Gesetzes, vgl. den *kategorischen Imperativ*, was Kant zur Idee vom *Reich der Zwecke* führt. Das Reich der Zwecke ist eine ideal gedachte Gemeinschaft ethisch gleichgesinnter und damit ethisch ebenbürtiger Individuen. Hier ist die Pflicht als Pflicht aufgehoben und durch die Achtung vor der eigenen Gesetzgebung ersetzt, d.h. dem freiwilligen Respekt vor einander als Gesetzgebern für sich selbst und die Allgemeinheit.

Aber hier kann man fragen, ob es sich hier eigentlich um eine Gemeinschaft von *Personen* handelt. Oder m.a.W.: Verhält man sich wirklich zu einem konkreten anderen Menschen und nicht nur zu einer Projektion des eigenen vernünftigen Selbst? Führt die Konzentration auf das autonome Selbst als Basis eines ethisch regulierten Verhaltens zwischen Mensch und Mensch nicht eher dazu, daß der „Andere“ unsichtbar wird als eben eine andere, vom Selbst unterschiedene Person, die *trotz* dieser Verschiedenheit Anspruch auf Respekt hat? Und stellt nicht eben die Verpflichtung des Selbst gegenüber dem konkreten anderen

Menschen und umgekehrt nicht die eigentliche Grundlage jeder Rede von *interpersonalen* Relationen dar, wogegen der Respekt vor dem „Anderen“ als eine Projektion des eigenen Selbst zu einer rein monologischen Grundlegung des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch wird?

Dank der starken Betonung des autonomen Selbst scheint sich das Verhältnis zum anderen Menschen als einem „Du“ bei Kant auf den Respekt vor dem anderen autonomen „Ich“ zu reduzieren. Die intersubjektiven Relationen bestehen dann nur aus einem gegenseitigen Abstandnehmen in Respekt vor der Autonomie des jeweils anderen.

Die grundlegende anthropologische Voraussetzung Kants problematisiert also die intersubjektiven Relationen, obwohl sie eben diese im Auge hat. Obwohl Kant mit einer Doppelbestimmung des Selbst operiert und behauptet, daß sowohl der sinnliche als auch der intelligible Teil notwendig im selben Subjekt vereint sind, betont er dennoch, daß der Mensch nur als intelligibles Wesen wahrhaft er selbst ist, während er als eine lebendige Person in der Welt lediglich eine *Erscheinung*⁹ ist. Dies bewirkt, daß das konkrete Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, die *interpersonale* Relation, in Unpersönlichkeit verschwindet und sich in eine Art transzendentaler Relation zwischen zwei autonomen Intelligenzen auflöst. Dies wird besonders sichtbar, wenn man Kants Auslegung des doppelten Liebesgebotes (*Matth 22,39*) heranzieht.

Kant unterscheidet hier grundlegend zwischen *praktischer* und *pathologischer* Liebe¹⁰. Die pathologische Liebe ist ein Trieb oder eine Neigung im Subjekt. Sie ist also dem sinnlichen Selbst zuzurechnen, und deshalb *darf* und *soll* sie nicht geboten werden, sondern vielmehr durch die Pflicht zu praktischer Liebe transzendiert werden. Aber die praktische Liebe ist eigentlich gar keine Liebe, und deshalb deutet Kant das Liebesgebot um in die Forderung nach *Wohltätigkeit aus Pflicht*. Die Pflicht soll hier sicherstellen, daß das Selbst diese Wohltätigkeit ausüben kann, auch wenn der Trieb dazu fehlt, ja selbst wenn natürlicher und unbezwingbarer Widerwille es zurückhält. Unmittelbar könnte dies ja gerade so klingen, als werde „der Andere“ das spezifische Objekt, gegen das sich die Pflicht richtet, da die Pflicht ja sichern soll, daß die Wohltat gegen den anderen Menschen nicht unter der eventuellen Antipathie des Selbst leidet. Zugleich aber wird jede Form natürlicher Sympathie gegenüber dem anderen Menschen als Mitursache moralischen Handelns abgelehnt. Indem grundlegend betont wird, daß stets die Pflicht eine Handlung zu leiten habe, wenn diese moralisch genannt werden soll,

wird das natürliche Band zwischen Menschen zugunsten einer sterilen Wohltätigkeit außer Kraft gesetzt, die sich zwar an den „Anderen“ richtet, deren moralischer Wert aber einzig und allein durch die Fähigkeit des Selbst bestimmt wird, sich selbst als sinnlich bestimmt zu überschreiten und als Intelligenz zu handeln. Die Pflicht gegen den Anderen ist somit grundlegend als Pflicht gegen sich selbst zu verstehen¹¹. Das Objekt der Pflicht ist der Wille des Selbst, und die „Erscheinung“ des anderen Menschen wird nur eine Probe darauf, was in einem selbst wohnt. So versteht Kant das Liebesgebot grundlegend als eine Forderung nach einer Änderung des Willens des Selbst, eine Forderung nach der oben genannten *Selbstübereinstimmung*. Aber damit scheint die ganze Intention des Gebotes, die Öffnung des Selbst in Richtung auf den Nächsten, hin-fällig zu werden.

Aus meiner Sicht bietet Kant hier zwei grundlegende Angriffs-flächen. Erstens der bereits erwähnte Gedanke, daß der Mensch sich stets so „durchsichtig“ ist, wie dies die Rede vom *kategorischen Imperativ* und der Fähigkeit des Selbst, seine eigenen Motive zu durchschauen, voraussetzt. Zweitens Kants Verständnis bzw. fehlendes Verständnis da-für, daß interpersonale Relationen eben Relationen zwischen konkreten Menschen sind und daß diese *nicht* durch die Pflicht *geschaffen*, wohl aber reguliert werden können.

Ich werde nun versuchen, *Der Liebe Tun* und Kierkegaards Auslegung des Gebotes der Nächstenliebe zu diesen beiden Angriffspunkten in Be-ziehung zu setzen, um dadurch den Unterschied aufzuzeigen, der zwi-schen beiden in der Auffassung vom Selbst und seinem ethisch beding-ten Verhältnis zum anderen Menschen besteht.

III. Kierkegaard: Der Drang zu lieben

Nach Kierkegaard gehört der Drang zu lieben grundlegend zum Menschsein selbst (S. 16/13). Die Grundlage dieses Dranges ist der Um-stand, daß die Liebe in jedem Menschen als eine von Gott geschenkte Gabe angelegt ist. Die Liebe ist das Band, das das Zeitliche mit dem Ewigen verbindet (S. 12/8), und eben auf Grund dieser „Mittelposi-tion“ ist in der Liebe implizit ein Problem enthalten.

Kierkegaard formuliert das Problem als einen Konflikt zwischen der unmittelbaren und der christlichen Liebe und führt an, daß der Wi-

derstreit zwischen diesen beiden Formen von Liebe darin gründet, daß die Liebe christlich gesehen befohlen ist (S. 357/411). Man könnte hier die Doppelbestimmung des Selbst hervorheben, die Kierkegaard mit Kant teilt.

Dennoch liegt aber eine grundlegende Differenz in der Auffassung vom Selbst vor. Eine Differenz, die in einer völlig unterschiedlichen Auffassung vom Drang zur Liebe und als Folge davon einer Divergenz in der Auffassung vom Verhältnis zwischen Mensch und Mensch gründet.

Kierkegaard ist im Gegensatz zu Kant außerordentlich mißtrauisch, wenn es um die Fähigkeit des Selbst geht, sich selbst durchsichtig sein zu können. *Der Liebe Tun* ist insgesamt auf diesem Mißtrauen aufgebaut, und die Definition dessen, was wahre Liebe ist, wird von dieser negativen Basis her entwickelt. Wenn der natürliche Mensch von Liebe spricht, sieht er gerade davon ab, welche Motive eigentlich sein Verhältnis zum anderen Menschen, z.B. dem Geliebten oder dem Freund, leiten. Kierkegaard nimmt sich deshalb den Versuch vor, diese Motive aufzudecken, und geht hierbei von der negativen Voraussetzung aus, daß alle natürliche Liebe auf einer *Vorliebe* beruht, die letztlich in der *Selbstliebe* des Selbst gründet: Sowohl in der erotischen Liebe als auch in der Freundschaft gilt, daß man einen Menschen vor allen anderen liebt. Der ausgewählte Gegenstand bestimmt somit die Liebe, aber es ist ja eben der Liebende, der sich den Gegenstand auswählt. Deshalb ist die Vorliebe in ihrem letzten Grund Selbstliebe. „Eben deswegen hegt das Christentum Verdacht gegen Minne und Freundschaft, weil die Vorliebe in Leidenschaft oder leidenschaftliche Vorliebe eigentlich eine andere Form der Selbstliebe ist“ (S. 57/60f.).

In dieser Bestimmung der Selbstliebe sind sich Kierkegaard und Kant insoweit ganz einig – beide bestimmen ihren Ursprung als einen Drang oder eine Neigung im Subjekt. Aber wo Kant hervorhebt, daß dieser Drang heteronom bestimmt ist und als solcher zugunsten der Autonomie der reinen Vernunft transzendierte werden muß, sieht Kierkegaard in ihm eine *positive* Grundlage, die bloß verwittert ist oder eben sich selbst undurchsichtig geworden ist. In gewisser Weise kann man sagen, daß Kierkegaard annimmt, daß der positive Drang zu lieben umgeschlagen ist in eine negative Forderung, geliebt zu werden, d.h. daß das Selbst *sich selbst* im Geliebten oder dem Freund liebt (S. 60/64). Der Drang zu lieben soll deshalb *nicht* transzendierte, sondern durch das Gebot, den Nächsten auch im Geliebten oder im Freund zu lieben, ver-

wandelt oder besser *begradigt* werden. Kierkegaard geht also davon aus, daß grundlegend eine positive Relation zwischen Mensch und Mensch besteht, eine intersubjektive gegenseitige Beziehung. Diese Beziehung *kann* und *soll* die Pflicht nicht *schaffen*, sie soll vielmehr sicherstellen, daß der Drang zu lieben nicht in seine negative Möglichkeit umschlägt und zur Selbstliebe wird.

Man könnte hier vielleicht sagen: Obwohl sowohl Kant als auch Kierkegaard sich darin einig sind, daß „soll“ ein „kann“ voraussetzt, muß der Mensch im Verständnis Kierkegaards zunächst zum Bewußtsein eines „kann nicht“ gebracht werden, das sich nur durch die christliche Versöhnungslehre überschreiten läßt. Diese Überschreitung vollzieht sich in dem Bewußtsein, durch das Gottesverhältnis bereits *geliebt zu werden*. Dies bewirkt, daß das Verhältnis zum anderen Menschen nicht mehr durch die *Angst* geleitet zu werden braucht, *nicht geliebt zu werden*, die gerade dazu geführt hatte, daß das Verhältnis zu einem Verhältnis zwischen zwei „Ich“ wurde – der eine liebt sich selbst im Anderen. Das Verhältnis wird nun infolge Kierkegaard statt dessen zu einem *Dreiecksverhältnis*: Das *Selbst*, das sowohl geliebt ist als auch liebt und deshalb seine Liebe dem „Anderen“ als einem „Du“ weitergeben kann, einer von ihm selbst unterschiedenen Person, die es gerade als solche lieben *soll*. Der *Andere*, der geliebt wird. Und *Gott* oder die *Liebe*, die Kierkegaard die *Zwischenbestimmung* nennt (S. 80/88), die bewirkt, daß sich das Verhältnis öffnet und nicht nur darin besteht, daß der eine im anderen sich selbst liebt, sondern zu einem Verhältnis zwischen zwei gleichwertigen, aber verschiedenen Personen wird, einem „Ich“ und einem „Du“, die jeweils schon durch den Drang zu lieben miteinander verbunden sind, einen Drang, der erst nun seine positive Verwirklichung finden kann, indem die Angst, nicht geliebt zu werden, durch die Gewißheit der Liebe Gottes beseitigt ist.

IV. Die Funktion der Pflicht in *Der Liebe Tun*

Die Liebe mit dem Begriff der Pflicht zu verbinden, wie dies im doppelten Liebesgebot geschieht, scheint unmittelbar einen Widerspruch zu enthalten. Kant sieht eben dieses Problem, aber er versucht es wie erwähnt durch seine Unterscheidung zwischen *pathologischer* und *praktischer* Liebe zu lösen. Für Kant ist die pathologische Liebe in einer Art Sympathie begründet, die im Gefühl beim sinnlichen Selbst liegt, und

deshalb kann sie als solche nicht durch den Willen bestimmt und auch nicht befohlen werden. Die natürliche oder pathologische Liebe hat somit überhaupt keinen moralischen Wert. Dies hat dagegen die praktische Liebe, die aber wie erwähnt als Wohltat aus Pflicht umgedeutet wird, denn sie kann faktisch nicht als Liebe bezeichnet werden¹².

Dies führt zu der Frage, mit der Ricoeur *Liebe und Gerechtigkeit* einleitet: „Hat die Liebe in unserem ethischen Sprachgebrauch einen normativen Status, der dem des Utilitarismus oder gar des Kantischen Imperativs vergleichbar ist?“¹³ In *Der Liebe Tun* beantwortet Kierkegaard diese Frage positiv.

Für Kierkegaard ist das Problem *nicht* der unmittelbare Gegensatz, der sich mit Liebe und Pflicht verbindet. Das Problem liegt an einer anderen Stelle, da der Gegensatz sozusagen in der menschlichen Existenz selbst liegt, die bei Kierkegaard bekanntlich als ein Verhältnis zwischen zwei Gegensätzen verstanden wird. Der Konflikt zwischen dem, was Liebe ist, und dem, wozu sie gemacht wird, ist ein abgeleiteter Konflikt, der eigentlich in dem Konflikt gründet, der implizit im Selbstverhältnis beschlossen liegt. Ein Konflikt, der sich wie erwähnt darin äußert, daß der *positive Drang zu lieben* in seine negative Möglichkeit umschlägt und zur *Angst* wird, *nicht geliebt zu werden*.

Die Verwandlung, die die Liebe durchmachen muß, um das zu werden, was sie eigentlich ist, nennt Kierkegaard die *Veränderung der Ewigkeit*. Diese Veränderung der Ewigkeit besteht darin, daß die Gefahr der Veränderlichkeit, die implizit in der unmittelbaren natürlichen Liebe liegt, beseitigt wird. Die Gefahr der Veränderung ist der sichtbare Ausdruck für die negative Möglichkeit der Liebe. Die unmittelbare Liebe kann sich *in sich selbst* verändern und in ihr Gegenteil umschlagen, nämlich Haß. Dies geschieht, wenn der geliebte Gegenstand sich verändert, wodurch das, was das Selbst liebte, zu etwas anderem wird und sich die Liebe des Selbst deshalb entsprechend verändert. Da die *Vorliebe* letztlich auf *Selbstliebe* beruht, bedeutet die Veränderung des Gegenstandes eine Gefahr für das Selbstverständnis des Selbst, und findet seinen Ausdruck in der Ablehnung der veränderten Gegenstandes. Die unmittelbare Liebe kann sich auch *aus sich selbst* verändern. Die Zeit, die in der Endlichkeit der unmittelbaren Liebe liegt, kann diese mit den Jahren von innen her verändern. Die Veränderung kann so total sein, daß die Liebe ganz aufhört. Aber eigentlich ist dies hier das endliche Selbst, das sich mit den Jahren aus sich selbst verändert und damit die Forderung verändert, die es an die Vorzüge des Gegenstandes stellt. Die Vorliebe ändert Präferenzen-

zen, weil die Angst des Selbst, nicht geliebt zu werden, niemals durch ein endliches Objekt befriedigt werden kann.

Diese negative Bestimmung der Gefahr der Veränderung in der unmittelbaren Liebe wird hier als sichtbarer Ausdruck des negativen Dranges gedeutet, nicht geliebt zu werden, d.h. man liebt *sich selbst* im Anderen. In dieser Bestimmung liegt nun auch der Grund für Kierkegaards Zusammenstellung von Pflicht und Liebe: „Nur wenn es Pflicht ist zu lieben, nur dann ist die Liebe gegen jegliche Veränderung ewig gesichert; ewig freigemacht in seliger Unabhängigkeit; gegen Verzweiflung ewig glücklich gesichert“ (S. 34/34). Die Verzweiflung wird hier verstanden als ein Mißverhältnis zwischen dem, was Liebe ist, und dem, wozu sie vom Selbst gemacht wird. Die Möglichkeit der Verzweiflung ist ein Produkt der „Mittelposition“ der Liebe, d.h. der Verknüpfung des Ewigen und des Zeitlichen in der Liebe, aber sie ist zugleich eine Voraussetzung dafür, daß der Pflichtbegriff überhaupt in bezug auf die Liebe eingeführt wird: „Wenn die Liebe die Veränderung der Ewigkeit erlitten hat, indem sie Pflicht geworden ist, so hat sie Beständigkeit gewonnen, und es folgt dann von selbst, daß sie besteht“ (S. 37/37). Indem das Selbst durch die *Veränderung der Ewigkeit*, d.h. durch das Gottesverhältnis, an der Liebe festgehalten wird, ganz gleich wie sich der Gegenstand verändert, dann wird es auch bei sich selbst gehalten, als schon geliebt, und deshalb kann die Angst, nicht geliebt zu werden, sich in ihrer ursprünglichen positiven Bestimmung als Drang zu lieben entfalten. Bei Kierkegaard handelt es sich also *nicht* um eine Negation der Liebe als Gefühl oder Neigung, da die Pflicht lediglich sicherstellt, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch nicht durch den Drang geleitet wird, geliebt zu werden (*Gegenliebe*), sondern ausschließlich durch den Drang zu lieben. Dadurch wird der andere das explizite Objekt der doppelten Liebesgebotes. Die Liebe ist nicht ein durch das Selbst geschaffenes Gefühl, sondern eine im Selbst angelegte Qualität, deren positive Verwirklichung die Aufgabe ist, die dem Selbst mit im Liebesgebot gestellt wird. Die Liebe ist deshalb nicht außerhalb des Selbst im Verhältnis zu diesem oder jenem Gegenstand zu finden, sondern die Liebe soll dem Verhältnis zu einem anderen Menschen die Unveränderlichkeit geben, die durch die negative Angst, nicht geliebt zu werden, immer gefährdet wird. Es geht also *nicht* darum, durch die Vorliebe einen Gegenstand für die Liebe zu finden, sondern vielmehr darum, den Gegenstand liebenswert zu finden und daran festzuhalten, ganz gleich wie sich der Gegenstand verändert (S. 162/184).

Sowohl Kant als auch Kierkegaard betonen, daß das Liebesgebot zum Ausdruck bringen will, daß es unsere menschliche Pflicht ist zu lieben, auch wenn die Neigung dazu zu fehlen scheint. Aber in der Frage nach der Beschaffenheit dieses Verhältnisses, in der Frage danach, worin die interpersonalen Relationen bestehen, sind sie sich wiederum uneinig.

Kierkegaard nimmt wie erwähnt an, daß die unmittelbare Liebe letztlich eine Vorliebe ist, die in Selbstliebe gründet. Das doppelte Liebesgebot setzt gerade voraus, daß jeder Mensch sich selbst liebt, es will aber dem Menschen das Selbstische in dieser Selbstliebe nehmen: „Aber nur wenn man den Nächsten liebt, nur dann ist das Selbstische in der Vorliebe ausgerottet, und die Gleichheit des Ewigen bewahrt“ (S. 49/51). Kierkegaard unterscheidet hier also zwischen der Selbstliebe selbst und dem selbstischen Element in ihr¹⁴. Die Selbstliebe gehört positiv zum Menschsein dazu. Man könnte dies auch die Liebe des Selbst zu sich selbst als Schöpfung nennen. Das Selbstische in der Selbstliebe ist dagegen eine negative Bestimmung des Selbstverhältnisses indem das Selbstische in der Selbstliebe als der Drang des Selbst verstanden werden kann, selbst zu bestimmen, was Liebe ist und wer ihr würdig ist, was wiederum ein Produkt der Angst des Selbst ist, nicht geliebt zu werden. Kant unterscheidet gerade *nicht* zwischen der Selbstliebe und ihrem selbstischen Element, sondern nennt alles, wozu die Neigung einen Menschen treibt, Selbstliebe; eben deshalb wird diese in ethischer Hinsicht völlig verworfen. Nach Kant ist die Selbstliebe ein Produkt der Heteronomie und muß als solche transzendiert werden zugunsten der Autonomie der reinen Vernunft. Bei Kant soll der Mensch nicht lieben, sondern sich selbst und seine eigene Autonomie achten – und auch die des Nächsten. Dies spiegelt sich im Verhältnis zum anderen Menschen wieder und macht dies ziemlich steril. Man könnte sagen, daß die Liebe zum Nächsten bei Kant durch die Achtung vor seinem eigenen vernünftigen „Ich“ ersetzt wird, der Andere ist bloß ein Spiegelbild dieses Ich.

Im Gegensatz dazu betont Kierkegaard, daß sich der Mensch lieben *soll* – und seinen Nächsten auch. Er behauptet, daß der Begriff des *Nächsten* eigentlich eine Verdoppelung des eigenen Selbst darstellt, und da es unmöglich ist, zu zweit ein Selbst zu sein, kann das Selbstische eben diese Verdoppelung nicht ertragen. Ein verdoppeltes Selbst wird eben Selbst-los, d.h. es geht darum, den anderen Menschen als eine von einem selbst verschiedene Person, ein „Du“, und nicht bloß als eine Projektion des eigenen Selbst, ein anderes „Ich“, zu lieben, „denn der Nächste ist das erste Du“ (S. 61/65). Das doppelte Liebesgebot gibt somit die positi-

ve Position an, in welche der Mensch gestellt sein muß, damit die Liebe das werden und bleiben kann, was sie eigentlich ist: Das vorgegebene Angewiesensein des einen Menschen auf den anderen Menschen.

Für Kierkegaard ist die Liebe also letztlich eine Forderung. Dies scheint nun der Freiheit und Spontaneität zu widersprechen, die man normalerweise mit der Liebe verbindet. Kierkegaard erwidert jedoch auf diesen Einwand, daß eben erst die Pflicht die Liebe frei mache: „Nur wenn es Pflicht ist zu lieben, nur dann ist die Liebe ewig freigemacht in seliger Unabhängigkeit“ (S. 42/44). Durch die Pflicht zu lieben wird die Liebe von dem negativen Drang, geliebt zu werden, befreit, der wie erwähnt in der Gefahr der Veränderlichkeit seinen Ausdruck fand, und es wird möglich für den Menschen, den „Anderen“ als ein Mitgeschöpf zu sehen (vgl. das obige Zitat über die *Gleichheit des Ewigen*), welches er als solches lieben *soll*. Daß Kierkegaard die Liebe als im Grunde seiend definiert – als eine im Selbst angelegte Qualität, stellt jeden Menschen vor die Aufgabe, diese Liebe als seine eigene zu verwalten und so ein Verhältnis zum anderen Menschen als dem ersten „Du“ zu etablieren. Die Pflicht soll somit den Menschen darauf aufmerksam machen, daß die Liebe keine für sich seiende Eigenschaft ist, die nur deshalb wirksam ist, weil ihr Gegenstand liebenswert ist, sondern eine Grundeigenschaft, in der man für andere da ist und deshalb in Freiheit jeden lieben kann. Der Pflichtbegriff entspringt der *Veränderung der Ewigkeit* und soll eine Umkehr oder besser Begradigung des inneren Dranges zu lieben bewirken, der dem Menschen eigen ist. Die Pflicht macht damit den Nächsten und nicht das Selbst zum Objekt der Liebe. Jede Form subjektiver Neigung und subjektiven Gefühls wird zwar als *Grundlage* intersubjektiver Relationen abgelehnt, zugleich wird jedoch der positive Drang zu lieben zur tragenden Grundlage jedes zwischenmenschlichen Verhältnisses gemacht. Die Pflicht kann und soll die Liebe nicht schaffen. Aber die Pflicht soll die Liebe gegen ihre eigene negative Möglichkeit und damit das Selbst in einem verantwortlichen Verhältnis zum Mitmenschen festhalten.

V. Die Freiheit von sich selbst

Der Begriff der Pflicht entspringt bei Kant wie gesagt dem Spiel zwischen Notwendigkeit und Freiheit, das als eine natürliche Dialektik im Menschen angelegt ist. Der *kategorische Imperativ* ist eben nicht ein von

außen kommendes Gesetz, sondern liegt a priori im Menschen als einem Vernunftwesen. Es ist nun die grundlegende Behauptung Kants, daß das Selbst aus sich selbst fähig ist, sich über die Naturnotwendigkeit zu erheben und damit sich selbst als sinnlich bestimmt zu transzendieren. Der Mensch kann sich also *durch sich selbst* als *von sich selbst* frei bestimmen, und nur so kann er als autonomes Subjekt dastehen, das imstande ist, moralisch zu handeln. Bei Kant ist das Selbst also eine in sich selbst beruhende Einheit, die als solche sich selbst achtet. Aber damit wird sich das Selbst auch selbst genug. Seine Aufgabe ist die Selbstübereinstimmung, die schon a priori in seiner Vernunft liegt (es handelte sich ja nur um einen „Scheinwiderspruch“), eine Aufgabe, die dadurch gelöst wird, daß sich der Wille durch das „Soll“ der Pflicht umformen läßt, wodurch das eigentliche Objekt der Pflicht das eigene Innere des Selbst wird und nicht das äußere Verhältnis zu einer konkreten anderen Person. Die Pflicht gegen das Vernunftgesetz ist so eigentlich als eine Pflicht gegen sich selbst zu verstehen. Was aber wird dann aus der Pflicht gegen den Anderen?

Die praktische Forderung des *kategorischen Imperativs*, jeden Menschen stets als Zweck an sich und niemals nur als Mittel zu behandeln, sollte ja gerade den Respekt zwischen Mensch und Mensch sicherstellen. Die ideale Vorstellung vom *Reich der Zwecke* baute auf dem Gedanken der Gleichheit und des gegenseitigen Respekts als Basis für die interpersonellen Relationen. Aber diese Relationen scheinen zugunsten einer rein monologischen Struktur aufgehoben zu sein, der zwar die Gleichheit und den gegenseitigen Respekt vor der Autonomie des jeweils anderen berücksichtigt, aber sich niemals zu „dem Anderen“ verhält als einer vom Selbst unterschiedenen Person, die als solche die volle ethische Aufmerksamkeit des Selbst beanspruchen kann. In seinem Versuch, zu verhindern, daß die Ethik in Gefühlen und Willkür endet, scheint Kant nie richtig die Isolation der Selbstgenügsamkeit ganz zu begreifen, und deshalb ist die Gefahr offenkundig, daß sich das Selbst in sich selbst einschließt und damit in Fremdheit gegenüber dem Anderen als Person aussondert.

VI. Die Freiheit zum Anderen

Auch bei Kierkegaard gründet der Pflichtbegriff im Gegensatz zwischen Freiheit und Natur im Selbst. Aber hier handelt es sich keineswegs um

Scheingegensätze, vielmehr um absolute Gegensätze. Das Selbst wird sich selbst niemals durchsichtig genug, um diese Gegensätze aufheben zu können¹⁵. Das Selbst *kann* und *will* seine natürlichen Neigungen nicht transzendieren, sondern es soll sie durch die Pflicht regulieren lassen, so daß sie die Grundlage für ein positives Verhältnis zum anderen Menschen bilden können, das nicht von der negativen Forderung der Liebe bestimmt wird, sondern von einer Interdependenz, die sowohl Nähe als auch Abstand schafft. Nähe, weil der Andere wie das Selbst sein gesetztes oder geschaffenes Selbst ist, das als solches *die Liebe im Grunde* in sich birgt. Abstand, weil der andere nicht ein anderes „Ich“ ist, sondern eine vom Selbst ganz verschiedene Person, ein „Du“.

Die Funktion der Pflicht besteht darin, mit der Terminologie Kierkegaards selbst gesprochen, *das Ewige dazu zu bringen, sich im Menschen zu verdoppeln* (S. 269/309), was Kierkegaard auch *Selbstverdoppelung* nennt. Diese Verdoppelung hat eine Richtung *nach innen* im Selbst, so daß die Angst, nicht geliebt zu werden, beseitigt wird. Und als Folge hiervon hat sie eine Richtung nach außen gegen die Welt und das Verhältnis zum „Anderen“, indem der Drang zu lieben sich nun positiv in der Verpflichtung gegenüber dem anderen Menschen entfalten kann. Liebe aus Pflicht kann niemals Gegenliebe fordern, aber sie kann von der positiven Voraussetzung ausgehen, daß die Liebe *im Grunde* auch im anderen Menschen ist, und von dieser Voraussetzung her kann sie versuchen, die Liebe im „Anderen“ durch die Liebe zu wecken (S. 210/241). Für Kierkegaard entspringen die intersubjektiven Relationen also einem gegenseitigen Angewiesensein zwischen Mensch und Mensch. Es ist gerade die Funktion der Pflicht, diese Beziehungen zu verwirklichen, da sie das Selbst aus der Isolation herausziehen und ihn zurück an das Verhältnis zum anderen Menschen verweisen soll, in dem es bereits steht. Das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch beruht also weder auf steriler Distanz in Achtung vor der Autonomie des jeweils anderen noch auf gefühlsbedingter Willkür, sondern auf einer gegenseitigen Interdependenz, deren einziges Kennzeichen die Liebe ist, „die erkannt und wieder erkannt wird von der Liebe in einem Anderen“ (S. 22/20).

Anmerkungen

- 1 Die hier angeführte Unterscheidung zwischen der Pflicht gegen sich selbst und der Pflicht gegenüber dem „Anderen“ ist *nicht* als Hinweis auf die Aufteilung der Pflicht bei Kant in der *Grundlegung* zu verstehen (S. 279–281). Hier spricht Kant von der *Selbsterhaltung* als einem Beispiel für eine Pflicht gegen sich selbst, während die *Wohltat* als Beispiel für die Pflicht gegen andere genannt wird. In meiner Unterscheidung liegt dagegen eine Betonung der Frage, ob das Selbst oder „der Andere“ das intentionale Objekt der Pflicht ist: Geschieht die Umwandlung des Willens des Selbst durch die Pflicht um des Selbst willen oder um des „Anderen“ willen? Steht die Identität mit sich selbst im Zentrum oder die intersubjektiven Relationen? Nicht daß das eine notwendigerweise das andere ausschliesse, aber die Frage ist wichtig dafür, wie man den anderen Menschen auffaßt: als Faktor in der Selbstverwirklichung des Menschen oder als eine vom Selbst verschiedene Person, die eben als solche einen Anspruch auf Achtung hat.
- 2 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Cassirer-Ausg., Berlin 1913, im folgenden *Grundlegung*.
- 3 Søren Kierkegaard: *Kjerlighedens Gjerninger/Der Liebe Tun*, SV³ 12/GW 19.
- 4 Alastair Hannay weist jedoch auf einen Unterschied zwischen Kants und Kierkegaards Verständnis von Freiheit hin. Man könnte vielleicht sagen, daß dieser Unterschied darauf beruht, daß der Wille für Kant eine intellektuelle Größe ist, während er für Kierkegaard existentiellen Charakter hat. Kant setzt grundlegend voraus, daß das Individuum frei ist, wenn es moralische Handlungen, d.h. Handlungen aus Pflicht, ausführt. Für Kierkegaard ist die Freiheit ein Projekt des Einzelnen, der sich in und mit der Selbstverwirklichung verwirklichen soll, vgl. Alastair Hannay: *Kierkegaard*, 1982, 2. Aufl. 1991, S. 230–231.
- 5 In bezug auf die Frage nach der möglichen Durchsichtigkeit des Willens für sich selbst habe ich die Frage und Antwort H. C. Winds an Kant aufgenommen. Wind fragt eben, ob der Wille immer weiß, was er will. Beantwortet man diese Frage bejahend, muß man auch innerhalb einer Ethik, die grundlegend auf der Selbstbestimmung basiert, von *ethischer Erziehung* reden können, daß man also etwas aus der Erfahrung lernen *kann*, ohne daß die Rede von der Selbstbestimmung angetastet wird, vgl. Benny Grey Schuster (red.): *Moral og etik*, Århus 1988, S. 260.
- 6 „Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die nicht auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden“, *Grundlegung*, S. 257, Anm. 2.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Grundlegung*, S. 316.
- 9 *Grundlegung*, S. 317.
- 10 *Grundlegung*, S. 256.
- 11 Daß die Pflicht gegen andere Menschen im Grunde eine Pflicht gegen sich selbst ist, kann man auch an Kants später Schrift *Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen* sehen. Im ersten Teil der *ethischen Elementarlehre* wird zwar zwischen der Pflicht gegen sich selbst und der Pflicht gegen andere unterschieden. Aber bereits in der Einleitung wird klargestellt: Auch wenn der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst unmittelbar ein Selbstwiderspruch zu sein scheint, weil das Selbst sowohl das Verpflichtende als auch das Verpflichtete ist, so wird dieser Widerspruch durch die bereits erwähnte doppelte Bestim-

mung des Selbst aufgehoben, und es bleibt schließlich die These, daß alle Pflichten gegen andere – Menschen wie Tiere – der Pflicht zur Selbsterkenntnis als Grundlage der Selbstübereinstimmung entspringen.

- 12 Alastair Hannay betont gerade: Wenn die pathologische Liebe außerhalb der Moral angesiedelt wird, kann nur die praktische Liebe moralisch sein. Aber damit hört sie auf, Liebe zu sein, weil Kant Liebe eben als ein *Gefühl* definiert und ein Gefühl nicht befohlen werden kann: „Hence there is no such thing as a duty to love. Since practical love is ‘seated in the will’ it cannot be a matter of feeling. But then neither can it be a matter of love“ (Alastair Hannay: *Kierkegaard*, S. 254).
- 13 Paul Ricoeur: *Liebe und Gerechtigkeit/Amor et justice*, deutsche Parallelübersetzung von Matthias Raden, Tübingen 1990, S. 9.
- 14 Vgl. *Augustins* Unterscheidung zwischen *amor sui* und *amor privata*. Wo der letztere eben als (die) Sünde verworfen wird, ist der erstere die positive Voraussetzung jedes Redens von Liebe zu Gott und zum Nächsten, *De civitate Dei*, XV.
- 15 Direkt gegen Kant gerichtet äußert sich Kierkegaard so in einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1850: „Wirkliche Selbstverdoppelung ohne ein Drittes, das außerhalb steht und zwingt, ist eine Unmöglichkeit und macht alles solche Existieren zu einer Illusion oder einem Experimentieren. Kant meinte, daß der Mensch sich selbst ein Gesetz sei (Autonomie): Selbst <ich> bindend unter dem Gesetz, das er sich selbst gab. Damit ist eigentlich im tieferen Sinne gesetzt: Willkür und Experimentieren. Das wird genauso wenig strenger Ernst wie der kräftige Schlag, den Sancho Pansa eigenhändig an seiner eigenen Burg anbringt. Es ist unmöglich, daß ich in A <wirklich> strenger sein kann als ich in B bin oder sein möchte. Zwang ist erforderlich, wenn es ernst werden soll. Wenn keine höhere Bindung als ich selbst, und ich selbst soll mich selbst binden, woher sollte ich dann als A, der bindende, die Strenge nehmen, die ich als B, der, der gebunden werden soll, nicht habe, wenn doch A und B dasselbe Selbst sind“ (Pap X,2 A 396).

(Übersetzung aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier)