

Unser Leben ändern – aber was bewegt uns?

MANJA KISNER

1. Müssen oder Sollen? Sloterdijk gegen Kant

Sloterdijs vor fast 15 Jahren erschienenes Buch mit dem eindringlichen Titel *Du mußt dein Leben ändern* ist heute aktueller denn je. Angesichts der global noch immer sehr zurückhaltenden Reaktionen auf die längst nicht mehr nur drohende Klimakrise können wir seinen Appell nicht mehr überhören. Hinzu kommen die jüngsten Erfahrungen mit der weltweiten Pandemie und dem irrsinnigen Krieg in Europa, der neue nukleare Gefahren heraufbeschwört. All dies rückt mit aller Dringlichkeit die Frage nicht nur nach der richtigen, sondern vor allem nach einer überlebensfähigen Lebensweise ins Zentrum. Geht es aber darum, wie wir als Individuen und als Gesellschaften die lebensbedrohenden Gefahren abwenden können, müssen wir nach Beweggründen unseres Handelns suchen und sie analysieren.

Sloterdijs Aufforderung »Du mußt dein Leben ändern« ist somit nicht nur als ein ethischer, sondern vor allem als ein existenzbewahrender Imperativ zu deuten. Dass es mehr als dringlich ist, unser Leben zu ändern, dürfte wenig Widerrede finden, doch die schwierigere und philosophisch relevante Frage ist, wie und mit welchen Mitteln wir diese Änderungen beeinflussen und befördern können. Brauchen wir eine neue Ethik oder reichen die klassischen ethischen Theorien aus, die nur ernst genommen werden müssen? Was bewegt uns, wenn wir ethisch oder nicht-ethisch handeln? Um diese Fragen zu diskutieren, will ich zwei Ansätze einander gegenüberstellen: eine Ethik kantischer Provenienz und Sloterdijs Herangehensweise, bei der er das Müssen in den Mittelpunkt stellt. Oder anders gefragt: Sollen oder müssen wir unser Leben ändern?

Sloterdijs Buch scheint einen Weg einzuschlagen, der die Beweggründe unserer Handlungen neu denken will. In diesem Sinne kann der im Titel formulierte Aufruf als ein Gegenentwurf zur kantischen Ethik und zur Tradition der Aufklärung gedeutet werden.¹ Das betont auch Sloterdijk selbst, wenn er auf die Divergenzen zwischen Sollen und Müssen verweist: »Wer darauf achtet, daß es heißt: ›Du mußt dein Leben ändern!‹ und nicht: ›Du sollst das Leben verändern!‹, hat

1 Sloterdijk spricht zwar davon, dass er an die aufklärerische Tradition anknüpfe, doch die Resultate seiner ethischen Überlegungen sind der kantischen Ethik entgegengesetzt. Die Aufklärung ist für ihn nur in einem spezifischen Sinne eine Voraussetzung, nämlich dann, wenn es um die Idee der Bewahrung geht: »Die hier vorgeschlagene Übersetzung der religiösen, spirituellen und ethischen Tatsachen in die Sprache und Optik der allgemeinen Übungstheorie versteht sich als ein aufklärungskonservatives Unternehmen – ja sogar ein konservatorisches in der Sache selbst. Ein doppeltes Bewahrungsinteresse liegt ihm zugrunde: Zum einem bekennt es sich zu dem Kontinuum kumulativen Lernens, das wir Aufklärung nennen und das wir Gegenwärtigen, allen Gerüchten von neuerdings eingetretenen ›post-säkularen‹ Verhältnissen zum Trotz, als den inzwischen schon vier Jahrhunderte überspannenden Lernzusammenhang moderner Zeiten weitertragen; zum anderen nimmt es die zum Teil jahrtausendealten Fäden auf, die uns an frühe Manifestationen menschlichen Übungs- und Beseelungswissens binden, vorausgesetzt, wir sind bereit, explizit an ihnen anzuknüpfen.« (Sloterdijk 2009, S. 17)

schon im ersten Durchgang verstanden, worauf es ankommt.«² Direkt setzt er sich mit der kantischen Sollens-Ethik in seinem Buch aber nicht auseinander: Nur wenige Stellen verweisen auf Kant oder die kantischen Begriffe, wie zum Beispiel die kurze Erwähnung von kategorischem und hypothetischem Imperativ. Dennoch können wir vermuten, dass dem Sloterdijk'schen Ansatz die Auseinandersetzung mit Kant zugrunde liegt. Daher lohnt es sich, beide Ansätze vergleichend zu diskutieren. Beginnen möchte ich mit der Analyse von Sloterdijks Aufruf *Du mußt dein Leben ändern*.

Diesen entnimmt Sloterdijk Rilkes Sonett *Archaischer Torso Apollos*. Seine Interpretation des Gedichts bietet die Grundlage für das Verständnis seines Buches. Weil uns in diesem Sonett Apollo, »der Gott im Stein«, ³ selbst anspricht, haben wir es mit einer Autoritätsfigur zu tun, die sich aber wesentlich von dem monotheistischen, gebietenden Gott unterscheidet. Dieses lyrische Gebilde befiehlt nicht durch Worte, sondern durch den Körper. Das Sonett fungiert so als ein Ding-Gedicht, das den Torso reden lässt. Welche Form hat seine Ansprache? Sloterdijk interpretiert sie als eine »nicht-versklavende Form von Autorität«⁴ und gibt damit die Richtung an, die er mit seinem Buch einschlagen möchte: Es geht um die Suche nach einer ethischen und ästhetischen Autorität, die nicht repressiv ist, sondern uns mit anderen Mitteln zu überzeugen versucht. Dennoch, so Sloterdijk, nimmt dieser Appell die Form eines Imperativs oder Gesetzes an. In diesem Punkt ähnelt er dem kantischen Imperativ. Zugleich betont Sloterdijk aber, dass wir es hier nicht mit einem hypothetischen oder kategorischen Imperativ zu tun haben.

Um was für einen Imperativ handelt es sich dann? Sloterdijk versucht uns zu überzeugen, dass er einen absoluten Imperativ zum Ausdruck bringt, einen, der alles umzingelt und mit sich nimmt. Er scheint aus einer Sphäre zu stammen, in der keine Einwände erhoben werden können.⁵ Aber steht das nicht im Widerspruch zu der früheren Aussage, es gehe um eine »nicht-versklavende Form von Autorität«? Zur Auflösung dieses Widerspruchs können wir Sloterdijk auf folgende Weise interpretieren: Sein Imperativ stellt kein Gesetz dar, das sich durch Worte oder Formeln beschreiben lässt, ja sich überhaupt nur so vermitteln lässt. Dieser Imperativ leitet unser Handeln auf eine andere Art und Weise. Daraus ergibt sich ein wichtiger Unterschied zwischen Kant und Sloterdijk. Für Kant ist der Imperativ »die Formel des Gebots«⁶; als solcher bringt er ein Gesetz zum Ausdruck, das der Vernunft entstammt. Der Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen liegt nach Kant darin, dass die ersten ein Produkt der technisch-praktischen

² Sloterdijk (2009), S. 23.

³ Ebd., S. 42.

⁴ Ebd., S. 37.

⁵ Vgl. ebd., S. 46.

⁶ Kant, GMS, AA 04: 413.

Vernunft und ihrer Gesetze sind, während die zweiten von einer moralisch-praktischen Vernunft hervorgebracht werden. Beide stellen aber das Sollen in den Mittelpunkt, wie Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) betont: »Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung).«⁷

Kants Vernunft gebietet auf eine noetische Weise, das heißt, sie stellt eine geistige Tätigkeit dar. Die Sphäre des Sollens ist die Sphäre des Denkens und des Intelligiblen. Seine Imperative sind folglich vernünftige Formeln des Geistes, die unser Handeln leiten. Das gilt für die hypothetischen ebenso wie für die kategorischen Imperative; der Unterschied zwischen den beiden liegt nur darin, dass die hypothetischen Imperative nicht allgemeingültig sind und sich auf Handlungen beziehen, die nur als Mittel für etwas anderes gut sind. Der kategorische Imperativ stellt hingegen eine »Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig«⁸ dar. Doch beiden ist gemeinsam, dass sie der Sphäre des Denkens angehören und durch Begriffe wirken, wie auch Kants Verständnis der Kausalität nach Zwecken als einer begrifflichen Kausalität zeigt.

Sloterdijks absoluter Imperativ erweist sich demgegenüber als etwas völlig anderes: Er ist ein metanoetischer Imperativ.⁹ Das bedeutet, dass er das Denken übersteigt und somit auch jenseits der Alternative zwischen Hypothetischem und Kategorischem liegt. Diese metanoetische Ebene will Sloterdijk mit der Ansprache oder dem Anblick des Torsos veranschaulichen. Wenn er herausstellt, dass in diesem Gedicht der Torso einen absoluten Imperativ zum Ausdruck bringe, müssen wir diese Absolutheit auf die Ganzheitlichkeit zurückführen, mit der uns das Gebilde anspricht – nicht wörtlich, sondern körperlich und somit ganzheitlicher. Insofern stammt dieser Imperativ aus dem Leben bzw. stellt, wie Sloterdijk schreibt, »die Autorität eines anderen Lebens in diesem Leben«¹⁰ dar. Er fordert mich nicht durch ein noetisches Gesetz auf, mein Leben zu ändern, sondern er spricht mich somatisch an.¹¹ Sein Gebiet ist deswegen nicht das Sollen, sondern das Müssen. Er soll direkt auf mein Leben wirken und nicht vermittelt durch die Vernunft. Trotzdem kommt auch Sloterdijks Appell von außen bzw. von oben; es ist noch immer ein Befehl, aber nicht ein Befehl der Vernunft, sondern des Seins: »Er [Rilke] hat einen Stein entdeckt, der den Torso der ›Religion‹, der Ethik, der Askese überhaupt verkörpert: ein Gebilde, das einen Anruf von oben abstrahlt, reduziert auf den pu-

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 414.

⁹ Sloterdijk (2009), S. 47.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 48.

ren Befehl, die unbedingte Weisung, die durchlichtete Äußerung des Seins, das verstanden werden kann – und das nur im Imperativen spricht.«¹²

Der Vergleich zwischen Kant und Sloterdijk zeigt also ein ganz unterschiedliches Verständnis der Handlungsgründe und Handlungsmotivationen. Bei Kant haben wir es mit der Idee zu tun, dass Handeln durch Vernunft zustande kommt, bei Sloterdijk reagieren wir im Handeln auf somatische Impulse. Sloterdijs Autorität ist nicht die kantische Vernunft, sondern der »autoritative Körper des Gott-Athleten«.¹³ Zwei Modelle des menschlichen Funktionierens prallen hier aufeinander: Das eine sagt uns, was wir tun sollen, und spricht uns als ein vernünftiges Wesen an, das andere sagt uns, was wir tun müssen, und adressiert uns primär als ein körperliches und emotionales Wesen, als ein Lebewesen.

2. Somatik und Immunologie: Fichte und Sloterdijk

Der Weg, den Sloterdijk einschlägt, so wird aus den einleitenden Überlegungen klar, ist ein anderer als jener Kants. Vielleicht ist er nicht in allen Aspekten anti-aufklärerisch, aber er geht in eine deutlich andere Richtung als eine auf Vernunft basierte Ethik. Was Sloterdijk vorschlägt, ist eine neue (vielleicht aber auch gar nicht so ganz neue) Allianz zwischen Somatik und Ethik. Um diese Allianz weiter zu analysieren und den Bezug auf das Müssen des Imperativs noch besser zu kontextualisieren, mag ein zweiter Vergleich aufschlussreich sein: der Vergleich mit Fichtes sogenannter materialer Ethik. Bei Fichte – hier beziehe ich mich vor allem auf sein *System der Sittenlehre* (1798) – spielt Somatik, insbesondere durch den Einbezug des Leibes in seine Handlungstheorie, eine wichtige Rolle. Das verweist auf interessante Parallelen zwischen Fichte und Sloterdijk: Für beide ist die Analogie mit biologischen Modellen wichtig. Fichte stellt sie her, indem er in seine ethischen Überlegungen auch die Begriffe des Organismus und des Triebes einführt, und Sloterdijk, indem er auf das Modell des Immunsystems zurückgreift. Ein kurzer Rückblick auf die Rolle des Triebbegriffs bei Fichte lohnt sich daher, wenn wir kritisch nach Sloterdijs somatischem Imperativ fragen.¹⁴

Am Ende des 18. Jahrhunderts wurde der Triebbegriff vor allem durch Johann Friedrich Blumenbachs biologische Theorie der Zeugung bekannt und auch für Philosophen interessant.¹⁵ Blumenbach argumentierte gegen eine rein mechanistische und physikalistische Deutung der Organismen und behauptete, die empi-

¹² Ebd., S. 46.

¹³ Ebd., S. 48.

¹⁴ Für die Analyse des Triebbegriffs in Fichtes *System der Sittenlehre* siehe Kisner (2020) und Kosch (2021). Zur Rolle des Triebbegriffs in der klassischen deutschen Philosophie siehe Kisner und Noller (2022).

¹⁵ Vgl. Blumenbach (1781).

rische Forschung weise auf die Notwendigkeit eines besonderen Prinzips hin, das er Bildungstrieb nannte. Dieses Prinzip müssten die Naturwissenschaftler postulieren, um die Eigenschaften der Lebewesen, wie zum Beispiel die Reproduktion, das Wachstum und die Regeneration, zu erklären. In seiner dritten Kritik übernimmt Kant diesen Begriff von Blumenbach und nutzt ihn in seiner Theorie der Organismen als Naturzwecke. Allerdings spielt der Triebbegriff keine besondere Rolle in Kants ethischer Theorie bzw. nur insofern, als die Sinnlichkeit und somit auch die Triebe als das Andere der Moralphilosophie, also als das, wovon seine praktische Philosophie abstrahiert, verstanden werden. Fichte hingegen geht ganz anders vor: Er inkorporiert den Triebbegriff in seine Sittenlehre und schreibt ihm eine zentrale Rolle zu.

Der Triebbegriff ermöglicht es Fichte, seine Ethik nicht rein formell, sondern auch materiell zu konzipieren und vertieft über die Beweggründe der handelnden Subjekte nachzudenken. Mithilfe des Triebes beschreibt Fichte die Tätigkeit des Ich und kennzeichnet sie als das Streben. Daraus folgt, dass wir auch menschliches Handeln als ein Streben nach einem Ziel und Zweck verstehen können. Mit dem Begriff Trieb bringt er dieses Streben zum Ausdruck; dessen Ziel ist dann aber letztendlich ein ethisches: die Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen. Geht es um Resultate, scheint Fichte in vielem an Kants Idee der Autonomie anzuknüpfen, zugleich aber beschäftigt er sich in seinem System auch mit der Beschreibung des Weges dorthin. Fichtes Genealogie des Ich – wir könnten auch sagen: des Menschen – umfasst die Entwicklung von Naturtrieben, die noch ganz in die Natur eingebettet sind, bis hin zur Idee der sittlichen Triebe, die Menschen zu ethisch tätigen Wesen in der Welt machen und ihnen die Fähigkeit der Freiheit geben. Die Dynamik, die Fichte auf diese Weise offenlegt, ermöglicht es ihm, die Beweggründe unserer Handlungen mithilfe des Triebbegriffs zu beschreiben. Triebe sind der Motor unseres Handelns, aber das bedeutet nicht, dass Fichte ein naturalisiertes Menschenbild entwirft. Indem er menschliches Streben letztendlich als einen Trieb nach Freiheit und Selbstständigkeit versteht, übersteigt dieser die Sphäre der Natur. Mehr noch scheint es so, dass schon in unserer Natur der Keim der Freiheit liegt, die sich dann schrittweise entfalten lässt. Anders gesagt ist der Mensch zwar zunächst vor allem ein natürliches Wesen mit allem, was das mit sich bringt, zugleich aber strebt er auch nach Freiheit und hat die Möglichkeit, seinen eigenen Leib zu leiten und auf die Außenwelt zu wirken.

Fichtes Sittenlehre geht in diesem Sinne weiter als Kants Ethik des Sollens: Am Ende gelangt auch er zur Vernunft und zur Freiheit, aber er tut dies, indem er einen Weg vom Müssen zum Sollen beschreitet. Mehr noch ist das Ziel der sittlichen Triebe die Verwirklichung in der Naturwelt, und am Ende und im idealen Fall (den wir als Menschen nie vollkommen erreichen) gehen das Müssen und das Sollen Hand in Hand; sie müssen zusammenwirken, geleitet aber nicht von der Natur, sondern